وجدّدنا به معاهد المسائل الشرعية واحيينا به مدارس المباحث الفقهية
وشفعنا فيه تحرير الفروع بتهذيب الاصول وجمعنا بين التحقيق الدليل وا
لمدلول بعبارات قريبة الى الطباع وتقريرات مقبولة عند السماع من غير
ايجاز موجب للاخلال ولا اطناب معقب للملال وانا ابتهل الى الله سبحانه
ان يجعله خالصا لوجهه الكريم واتضرع اليه ان يهديني حين تضل الافهام
المنهج القويم ويثبتني حين تزل الاقدام على صراطه المستقيم وقد رتّبنا
هذا على مقدمة واقسام اربعة والغرض من المقدمة منحصر في مقصدين
في بيان فضيلة العلم وذكر نبذ مما يجب على العلماء من رعايته
وبيان زيادة شرف علم الفقه على غيره ووجه الحاجة اليه وذكر حدّه
ومرتبته وبيان موضوعه ومباديه ومسائله اعلم ان فضيلة العلم و
ارتفاع درجته وعلو مرتبته امر كفى انتظامه في سلك الضرورة مؤنة
الاهتمام ببيانه غير انا نذكر على سبيل التنبيه اشياء في هذا المعنى من جهة العقل
والنقل كتابا وسنة مقتصرين على ما يتأدى به الغرض فان الاستيفاء في ذلك

يقتضي تجاوز الحدّ ويفضي الى الخروج عمّا هو القصد فامّا جهة العقلية

فهي للمعقولات تنقسم الى موجودة ومعدومة وظاهر ان الشرف للموجود ثم

الموجود ينقسم الى جماد ونام ولا ريب ان النامي اشرف الموجود ثم الموجود

ثم النامي ينقسم الى حساس وغيره ولا شك ان الحساس اشرف ثم الحساس ينقسم

الى عاقل وغيره ولا ريب ان العاقل اشرف ثم العاقل ينقسم الى عالم وجاهل ولا شك

ان العالم اشرف فالعالم اشرف المعقولات   واما الكتاب الكريم فقد

اشير الى ذلك في مواضع منه الاول قوله تعالى في سورة القلم وهي اول ما نزل على

نبينا صلواة الله عليه وآله في قول اكثر المفسرين اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ

خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ

مَا لَمْ يَعْلَمْ حيث افتتح كلامه المجيد بذكر نعمة الايجاد واتبعه بذكر نعمة

القلم فلو كان بعد نعمة الايجاد نعمة اعلى من العلم لكانت اجدر بالذكر وقد

قيل في وجه التناسب بين الآلاء المذكوره في صدر هذه السورة المشتمل بعضها

على خلق الانسان من علق وبعضها على تعليمه ما لم يعلم انه تعالى ذكر اول

حال الانسان

حال الانسان اعني كونه علقة وهي بمكان من الخساسة واخر حاله وهو

صيرورته عالما وذلك كمال الرفعة والجلال فكانه سبحانه قال كنت في اول

امرك في تلك المنزلة الدنية الخسيسة ثم صرت في اخره الى هذه الدرجة الشريفة

النفيسة الثاني قوله تعالى اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ

يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا الاية فانه سبحانه جعل العلم علة لخلق العالم

العلوي والسفلي طرًّا فكفى بذلك جلالًا وفخرًا الثالث قوله تعالى سبحانه

وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا فسرت الحكمة بما يرجع الى العلم

الرابع قوله تعالى هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ

أُولُو الْأَلْبَابِ الخامس قوله تعالى إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ

السادس قوله سبحانه شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو

الْعِلْمِ قَائِمًا السابع قوله تعالى وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ

فِي الْعِلْمِ الثامن قوله تعالى قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ

عِلْمُ الْكِتَابِ التاسع قوله تعالى يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ

العاشر قوله تعالى مخاطبا لنبيه صلى الله عليه وآله امرا له مع ما اتاه من العلم

والحكمة وقل رب زدني علما الحادي عشر قوله تعالى بل هو آيات بينات في
صدور الذين اوتوا العلم الثاني عشر قوله تعالى وتلك الامثال نضربها
للناس وما يعقلها الا العالمون فصل واما السنة فهي في ذلك كثيرة
لا تكاد تحصى فمنها ما اخبرني به اجازة عدة من اصحابنا منهم السيد الجليل
شيخنا نور الدين علي بن الحسين ابن ابي الحسن الحسيني الموسوي ادام الله
تاييده والشيخ الفاضل عز الدين الحسين بن عبد الصمد الحارثي
قدس سره روحه والسيد العابد نور الدين علي بن السيد فخر الدين
الهاشمي بحق روايتهم اجازة عن والدي السعيد الشهيد زين الملة والدين
رفع الله درجته كما شرف خاتمته عن شيخه الاجل نور الدين علي بن عبد ا
لعالي العاملي الميسي عن الشيخ شمس الدين محمد بن المؤذن الجزيني عن الشيخ
ضياء الدين علي بن شيخنا الشهيد عن والده قدس الله سره عن الشيخ
فخر الدين ابي طالب محمد بن الشيخ الامام العلامة جمال الملة و الدين الحسن بن يوسف
بن المطهر عن والده رضي الله عنه عن شيخه المحقق السعيد نجم الملة والدين

ابي القاسم جعفر بن الحسين بن يحيى بن سعيد قدس الله نفسه عن السيد
الجليل شمس الدين فخار بن معد الموسوي عن الشيخ الامام ابي الفضل شاذان
بن جبرئيل القمي عن الشيخ الفقيه العماد ابي جعفر محمد بن ابي القاسم الطبري
عن الشيخ ابي علي بن الحسين بن الشيخ السعيد الفقيه ابي جعفر محمد بن الحسن
الطوسي عن والده رضي الله عنه عن الشيخ الامام المفيد محمد بن النعمان
عن الشيخ ابي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه عن الشيخ الجليل الكبير ابي جعفر
محمد بن يعقوب الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن عبد الله
بن ميمون القداح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن
محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله الميمون ا
لقداح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن جعفر بن
محمد الاشعري عن عبد الله الميمون القداح عن ابي عبد الله عليه الصلوة والسلام
قال قال رسول الله صلى الله عليه واله من سلك طريقا يطلب فيه علما
سلك الله به طريقا الى الجنة وان الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضا

وانه ليستغفر لطالب العلم من فى السموات ومن فى الارض حتى الحوت
والبحر وفضل العالم على العابد كفضل القمر على ساير النجوم ليلة البدر
وان العلماء ورثة الانبياء وان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما
ولكن ورثوا العلم فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر وبالاسناد عن الشيخ المفيد
محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق ابى جعفر محمد بن على بن الحسين بن بابويه
القمى رحمه الله عن ابيه عن سعيد بن عبد الله عن محمد بن عيسى بن عبيد اليقطينى
عن يونس بن عبد الرحمن عن الحسين بن زياد العطار عن سعيد بن طريف
عن الاصبغ ابن نباتة قال قال امير المؤمنين على بن ابى طالب عليه الصلوة والسلام
تعلموا العلم فان تعلمه حسنة ومدارسته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه
من لا يعلمه وهو عند الله لاهله قربة لانه معالم الحلال والحرام و
سالك بطالبه سبيل الجنة وهو انيس فى الوحشة وصاحب فى الوحدة
وسلاح على الاعداء وزين الاخلاء يرفع الله به اقواما يجعلهم فى الخير
ائمة يقتدى بهم ترمق اعمالهم وتقتبس اثارهم وترغب الملائكة فى خلتهم
تمسحهم

تمسحهم باجنحتهم فى صلوتهم لان العلم حيوة القلوب ونور الابصار
من العمى وقوة الابدان من الضعف ينزل الله حامله منازل الابرار و
يمنحه مجالسة الاخيار فى الدنيا والاخرة بالعلم يطاع الله ويعبد وبالعلم
يعرف الله ويوحد وبالعلم توصل الارحام وبه يعرف الحلال والحرام
والعلم امام العقل تابعه يلهمه السعداء ويحرمه الاشقياء **فصل**
وروينا بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن على بن ابراهيم بن هاشم
عن ابيه عن الحسن بن ابى الحسين الفارسى عن عبد الرحمن بن زيد عن ابيه
عن ابى عبد الله عليه الصلوة والسلام قال قال رسول الله صلى الله
عليه وآله طلب العلم فريضة على كل مسلم الا ان الله يحب بغاة العلم
ومحمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب
عن هشام بن سالم عن ابى حمزة عن ابى اسحق السبيعى عمن حدثه قال سمعت
امير المؤمنين صلوات الله وتسليماته عليه واولاده المعصومين يقول
ايها الناس اعلموا ان كمال الدين طلب العلم والعمل به الا وان طلب العلم

المال صح

اوجب عليكم من طلب المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم
وضمنه وسيفي لكم والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه من اهله
فاطلبوه وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن عيسى عن محمد بن خالد عن ابي
البختري عن ابي عبد الله عليه الصلوة والسلام قال ان العلما ورثة الانبياء
وذلك ان الانبياء لم يورثوا درهما ولا دينارا وانما اورثوا احاديث
من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظا وافرا فانظروا علمكم
هذا عمن تاخذونه فان فينا اهل البيت في كل خلف عدولا ينفون عنه
تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين وعنه عن الحسين
بن محمد عن علي بن سعد رفعه عن ابي حمزة عن علي بن الحسين عليه الصلوة والسلام
قال لو يعلم الناس ما في طلب العلم لطلبوه ولو بسفك المهج وخوض اللجج
ان الله تبارك وتعالى اوحى الى دانيال ان امقت عبيدي الي الجاهل
المستخف بحق اهل العلم التارك للاقتداء بهم وان احب عبيدي الي
التقي الطالب للثواب الجزيل اللازم للعلما التابع للحكماء القابل عن
الحكماء

الحكماء وعنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه وعن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد
جميعا عن ابن عمير عن يوسف بن عميرة عن ابي حمزة عن ابي جعفر عليه الصلوة
والسلام قال عالم ينتفع بعلمه افضل من سبعين الف عابد وعنه
عن الحسين بن محمد عن احمد بن اسحق عن سعدان بن مسلم عن معوية
بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل راوية لحديثكم يبث
ذلك في الناس ويشدده في قلوبهم وقلوب شيعتكم ولعل عابدا
من شيعتكم ليست له هذه الرواية ايهما افضل قال الراوية لحديثنا
يشد به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد **فصل** ومن اهم ما يجب
على العلماء مراعاته تصحيح القصد واخلاص النية وتطهير القلب من دنس
الاغراض الدنيوية وتكميل النفس في قوتها العلمية وتزكيتها باجتناب
الرذائل واقتناء الفضائل الخلقية وقهر القوتين الشهوية والغضبية
وقد روينا بالطريق السابق وغيره عن محمد بن يعقوب رضي الله عنه
عن علي بن ابراهيم رفعه الى ابي عبد الله عليه السلام وعن محمد بن يعقوب

وعلي بن محمد بن قال حدثني محمد بن محمود ابو عبد الله قزويني عن عدة من اصحابنا

منهم جعفر بن احمد الصيقل بقزوين عن احمد بن عيسى العلوي عن عباد بن

صهيب البصري عن ابي عبد الله عليه السلم قال طلبة العلم ثلثة فاعرفهم

باعيانهم وصفاتهم صنف يطلبه للجهل والمراء وصنف يطلبه للاستطالة

والختل وصنف يطلبه للفقه والعقل فصاحب الجهل والمراء موذ ممار

متعرض للمقال في اندية الرجال بتذاكر العلم وصفة الحلم قد تسربل بالخشوع

وتخلى من الورع فدق الله من هذا خيشومه وقطع منه حيزومه وصاحب

الاستطالة والختل ذو خب وملق يستطيل على مثله من اشباهه و

يتواضع للاغنياء من دونه فهو لحلوائهم هاضم ولدينه حاطم فاعمى الله

على هذا خبره وقطع من اثار العلماء اثره وصاحب الفقه والعقل ذو كابة

وحزن وسهر قد تحنك في برنسه وقام الليل في حندسه يعمل ويخشى وجلا

داعيا مشفقا مقبلا على شانه عارفا باهل زمانه مستوحشا من اوثق

اخوانه فشد الله من هذا اركانه واعطاه يوم القيمة امانه عن محمد بن

يحيى

عن احمد بن محمد بن عيسى وعن علي بن ابرهيم عن ابيه جميعا عن حماد بن عيسى عن عمر بن

اذينة عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن قيس قال سمعت امير المؤمنين عليه السلم

يقول قال رسول الله صلى الله عليه واله منهومان لا يشبعان طالب دنيا

وطالب علم فمن اقتصر من الدنيا على ما احل الله له سلم ومن تناولها من غير

حلها هلك الا ان يتوب او يراجع ومن اخذ العلم من اهله وعمل بعلمه نجى

ومن اراد به الدنيا فهي حظه عنه عن الحسين بن محمد بن عامر عن معلى بن محمد

عن الحسن بن علي الوشاء عن احمد بن عائذ عن ابي خديجة عن ابي عبد الله عليه السلم قال

من اراد الحديث لمنفعة الدنيا لم يكن له في الاخرة نصيب ومن اراد به الاخرة

اعطاه الله خير الدنيا والاخرة عنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن القاسم بن

محمد الاصفهاني عن المنقري عن حفص بن غياث عن ابي عبد الله عليه الصلوة والسلام

قال اذا رايتم العالم محبا لدنياه فاتهموه على دينكم فان كل محب لشيء

يحوط ما احب وقال اوحى الله الى داود لا تجعل بيني وبينك عالما

مفتونا بالدنيا فيصدك عن طريق محبتي فان اولئك قطاع طريق عبادي

المريدين اني ادنى ما انا صانع بهم ان انزع حلاوة مناجاتي من قلوبهم
عنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن
عبد الله عمن حدثه عن ابي جعفر عليه الصلوة والسلم قال من طلب العلم ليباهي
به العلماء او يماري به السفهاء او يصرف به وجوه الناس اليه فليتبوء
مقعده من النار ان الرياسة لا تصلح الا لاهلها **فصل** روينا بالاسناد
السابق عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق محمد بن علي بن
بابويه رحمه الله عن علي بن احمد بن موسى الدقاق رضي الله عنه قال حدثنا
محمد بن جعفر الكوفي الاسدي قال حدثنا محمد بن اسمعيل البرمكي قال حدثنا
عبد الله بن احمد قال حدثنا اسمعيل بن الفضل عن ثابت بن دينار
الثمالي عن سيد العابدين علي بن الحسين علي بن ابي طالب عليهم السلام
قال حق سائسك بالعلم التعظيم له والتوقير لمجلسه وحسن الاستماع اليه
والاقبال اليه وان لا ترفع عليه صوتك ولا تجيب احدا يسأله عن شيء
حتى يكون هو الذي يجيب ولا تحدث في مجلسه احدا ولا تغتاب عنده احدا
وان تدفع

وان تدفع عنه اذا ذكر عندك بسوء وان تستر عيوبه وتظهر مناقبه ولا
تجالس له عدوا ولا تعادوا له وليا فاذا فعلت ذلك شهد لك ملائكة الله
بانك قصدته وتعلمت علمه لله جل اسمه لا للناس وحق رعيتك بالعلم
ان تعلم ان الله عز وجل انما جعلك قيما لهم فيما اتاك الله من العلم
وفتح لك من خزائنه فان احسنت في تعليم الناس ولم تخرق بهم ولم تضجر عليهم
زادك الله من فضله وان انت منعت الناس علمك او خرقت بهم عند
طلبهم منك كان حقا على الله عز وجل ان يسلبك العلم وبهاءه ويسقط
من القلوب محلك وبالاسناد عن المفيد عن احمد بن محمد بن سليمان الرازي
قال حدثنا مؤدبي علي بن الحسين السعدابادي ابو الحسن القمي قال حدثنا
احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابيه عن سليمان بن جعفر الجعفري عن رجل
عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان صلى الله عليه وآله يقول ان من حق
العالم ان لا تكثر عليه السؤال ولا تاخذ بثوبه واذا دخلت عليه وعنده
قوم فسلم عليهم جميعا وخصه بالتحية دونهم واجلس بين يديه ولا تجلس
خلفه ولا تغمز بعينيك ولا تشر بيدك ولا تكثر من القول قال فلان
انه

وقال فلان خلافاً لقوله ولا تضجر بطول صحبته فانما مثل العالم مثل النخلة
تنتظرها متى يسقط عليك منها شيء ثم والعالم اعظم اجرا من الصائم القائم
الغازي في سبيل الله واذا مات العالم ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء
الى يوم القيمة ويجب على العالم العمل كما يجب على غيره ولكنه في حق العالم آكد و
من ثم جعل الله تعالى ثواب المطيعات من نساء النبي صلى الله عليه وآله وعقاب
العاصيات منهن ضعف ما لغيرهن ليجعل لهن حظا وافرا من الطاعات والقربات
فانها تفيد النفس ملكة صالحة واستعدادا تاما لقبول الكمالات وقد
روينا بالاسناد السالف وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى
عن احمد بن محمد بن عيسى عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش
عن سليم بن قيس الهلالي قال سمعت امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام يحدث
عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال في كلام له العلماء رجلان رجل اخذ بعلمه
فهذا ناج وعالم تارك لعلمه فهذا هالك وان اهل النار ليتأذون من ريح العالم
التارك لعلمه وان اشد اهل النار ندامة وحسرة رجل دعا عبدا الى الله فاستجاب له
وقبل منه فاطاع الله فادخله الجنة وادخل الداعي النار بتركه علمه واتباعه الهوى

وطول

وطول الامل فاما اتباع الهوى فيصد عن الحق وطول الامل ينسي الآخرة وعن محمد
بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن محمد بن سنان عن اسمعيل بن جابر
عن ابي عبد الله عليه الصلوة والسلام قال العلم مقرون الى العمل فمن علم عمل و
من عمل علم يهتف بالعمل فان اجابه وان ارتحل عنه وعنه عن عدة من اصحابنا
عن احمد بن محمد بن خالد عن علي بن محمد القاساني عمن ذكره عن عبد الله بن القاسم
الجعفري عن ابي عبد الله عليه الصلوة والسلام قال ان العالم اذا لم يعمل بعلمه
زلت موعظته من القلوب كما يزل عن الصفا وعنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن
القاسم بن محمد عن المنقري عن علي بن هاشم بن البريد عن ابيه قال جاء رجل الى
علي بن الحسين عليهما السلام فسأله عن مسائل فاجاب ثم عاد ليسأل عن مثلها
فقال علي بن الحسين عليهما السلام مكتوب في الانجيل لا تطلبوا علم ما لا تعلمون
ولما تعملوا بما علمتم فان العلم اذا لم يعمل به لم يزدد صاحبه الا كفرا ولم يزدد من الله
الا بعدا وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه رفعه قال
قال امير المؤمنين عليه السلام في كلام له خطب به على المنبر ايها الناس اذا علمتم فاعملوا
بما علمتم لعلكم تهتدون ان العالم العامل بغيره كالجاهل الحائر الذي لا يستفيق

عن جهله بل قد رأيت ان الحجة عليه اعظم والحسرة ادوم على هذا العالم المنسلخ
عن علمه منها على هذا الجاهل المتحير في جهله وكلاهما حائر بائر لا ترتابوا فتشكوا
ولا تشكوا فتكفروا ولا ترخصوا لانفسكم فتدهنوا ولا تدهنوا في الحق فتخسروا
وان من الحق ان تفقهوا ومن الفقه ان لا تغتروا وان انصحكم لنفسه اطوعكم لربه
واغشكم لنفسه اعصاكم لربه ومن يطع الله يامن ويستبشر ومن يعص الله
يخب ويندم وعنه عن علي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن
عبد الله بن الميمون القداح عن ابي عبد الله عليه الصلوة والسلام عن ابائه
عليهم الصلوة والسلام قال جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال
يا رسول الله ما العلم قال الانصات ثم مه يا رسول الله قال العمل به قال ثم مه
يا رسول الله قال نشره **فصل** وروينا بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن محمد
بن يحيى العطار عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن معوية بن وهب
قال سمعت ابا عبد الله عليه الصلوة والسلام يقول اطلبوا العلم وتزينوا معه
بالحلم وتواضعوا لمن تعلمونه العلم وتواضعوا لمن طلبتم منه العلم ولا تكونوا
علماء جبارين فيذهب باطلكم بحقكم وعنه عن علي بن ابرهيم عن محمد بن عيسى
عن يونس

عن يونس عن حماد بن عثمان عن الحارث بن المغيرة النضري عن ابي عبد الله عليه السلام
في قول الله عز وجل انما يخشى الله من عباده العلماء قال يعني بالعلماء من صدق
قوله فعله ومن لم يصدق قوله فعله فليس بعالم وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد
محمد البرقي عن اسمعيل بن مهران عن ابي سعيد القماط عن الحلبي عن ابي عبد الله
عليه الصلوة والسلام قال قال امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام الا اخبركم
بالفقيه حق الفقيه من لم يقنط الناس من رحمة الله ومن لم يؤمنهم من عذاب الله
ولم يرخص لهم في معاصي الله ولم يترك القران رغبة عنه الى غيره الا لا خير
في علم ليس فيه تفهم الا لا خير في قراءة ليس فيها تدبر الا لا خير في عبادة لا فقه فيها
الا لا خير في نسك لا ورع فيه وعنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن علي بن معبد
عمن ذكره عن معاوية بن وهب عن ابي عبد الله عليه الصلوة والسلام قال كان
امير المؤمنين يقول يا طالب العلم ان للعالم ثلث علامات العلم والحلم
والصمت وللمتكلف ثلث علامات ينازع من فوقه بالمعصية ويظلم من دونه
بالغلبة ويظاهر الظلمة وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن نوح
بن شعيب النيشابوري عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان عن درست بن

ابي منصور عن عروة بن اخي شعيب العقرقوفي عن شعيب عن ابي بصير قال سمعت
اباعبدالله عليه السلام يقول كان امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه
يقول يا طالب العلم ان العلم ذو فضائل كثيرة فرأسه التواضع وعينه
البراءة من الحسد واذنه الفهم ولسانه الصدق وحفظه الفحص وقلبه
حسن النية وعقله معرفة الاشياء والامور ويده الرحمة ورجله زيارة
العلماء وهمته السلامة وحكمته الورع ومستقره النجاة وقائده العافية و
مركبه الوفاء وسلاحه لين الكلمة وسيفه الرضا وقوسه المداراة وجيشه
محاورة العلماء وماله الادب وذخيرته اجتناب الذنوب وزاده المعروف
وماواه الموادعة ودليله الهدى ورفيقه محبة الاخيار عنه علي بن ابرهيم
عن ابيه عن القاسم بن محمد عن سليمان بن داود المنقري عن حفص بن غياث
قال قال لي ابو عبدالله عليه السلام من تعلم العلم وعمل به وعلم لله دعي
في ملكوت السموات عظيما فقيل تعلم لله وعمل لله وعلم لله فصل
ولما ثبت ان كمال العلم انما هو بالعمل تبين انه ليس في العلوم بعد المعرفة اشرف
من علم الفقه لان مدخليته في العمل اقوى مما سواه اذ به يعرف اوامر الله تعالى

تعالى فتمتثل ونواهيه فتجتنب ولان معلومه اعني احكام الله تعالى اشرف المعلومات
بعد ما ذكر ومع ذلك فهو الناظم لامور المعاش وبه يتم كمال نوع الانسان
وقد روينا بطرقنا عن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل
بن زياد عن محمد بن عيسى عن عبيدالله بن عبدالله بن الدهقان عن درست
الواسطي عن ابرهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن موسى عليه الصلوة والسلام
قال دخل رسول الله صلى الله عليه وآله المسجد فاذا جماعة قد طافوا
برجل فقال ما هذا فقيل علامة فقال وما العلامة فقالوا له اعلم الناس
بانساب العرب ووقايعهم وايام الجاهلية والاشعار العربية قال فقال
النبي صلى الله عليه وآله ذلك علم لا يضر من جهله ولا ينفع من علمه ثم قال
النبي ص انما العلم ثلثة آية محكمة او فريضة عادلة او سنة قائمة وما خلاهن
فهو فضل عنه عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشاء عن حماد
بن عثمان عن ابي عبدالله عليه الصلوة والسلام قال اذا اراد الله بعبد خيرا فقهه
في الدين عنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي
بن عبدالله عن رجل عن ابي جعفر عليه الصلوة والسلام قال قال الكمال كل

الكمال التفقه والصبر على النائبة وتقدير المعيشة عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن
محمد عن ابن محبوب عن ابي ايوب الخزاز عن سليمان بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام
قال ما من احد يموت من المؤمنين احب الى ابليس من موت فقيه عنه عن علي
بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه الصلوة والسلام
قال اذا مات المؤمن الفقيه ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء عنه وعن
محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا الحسن
موسى بن جعفر عليهما الصلوة والسلام يقول اذا مات المؤمن الفقيه بكت
عليه الملئكة وبقاع الارض التي كان يعبد الله عليها وابواب السماء التي يصعد
فيها باعماله وثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء لان المؤمنين الفقهاء
حصون الاسلام كحصن سور المدينة لها وبالاسناد السالف عن الشيخ
المفيد محمد بن النعمان عن احمد بن محمد بن سليمان الزراري عن علي بن
الحسين السعدآبادي عن احمد بن ابي عبد الله البرقي عن محمد بن عبد الحميد
العطار عن عمه عبد السلام بن سالم عن رجل عن ابي عبد الله عليه الصلوة والسلام
قال حديث في حلال وحرام تاخذه من صادق خير من الدنيا وما فيها

من ذهب

من ذهب او فضة وبالاسناد عن احمد بن ابي عبد الله عن محمد بن عبد الحميد
عن يونس بن يعقوب عن ابيه قال قلت لابي عبد الله عليه الصلوة والسلام
ان لي ابنا احب ان يسئلك عن حلال وحرام لا يسئلك عما لا يعنيه قال فقال لي
وهل يسئل الناس عن شيء افضل من الحرام والحلال فصل الحق عندنا
ان الله تعالى انما فعل الاشياء المحكمة المتقنة لغرض وغاية ولا ريب ان نوع
الانسان اشرف ما في العالم السفلي من الاجسام فيلزم تعلق الغرض بخلقه ولا
يمكن ان يكون ذلك الغرض حصول ضرر له اذ هذا انما يقع من الجاهل
والمحتاج تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فتعين ان يكون ذلك الغرض هو النفع
ولا يجوز ان يعود عليه سبحانه لاستغنائه وكماله فلا بد وان يكون عائدا
الى العبد وحيث كانت المنافع الدنيوية في الحقيقة ليست بمنافع وانما
هي دفع الالام فلا يكاد يطلق اسم النفع الا على ما ندر منها لم يعقل ان يكون
هو الغرض شيئا اخر مما يتعلق بالمنافع الاخروية ولما كان ذلك النفع
من اعظم المطالب وانفس المواهب لم يكن مبذولا لكل طالب بل انما
يحصل بالاستحقاق وهو لا يكون الا بالعمل في هذه الدار المسبوق

بمعرفة كيفية العمل المشتمل عليها هذا العلم فكانت الحاجة ماسة الى
تحصيل هذا النفع العظيم وقد روينا بالاسناد السابق وغيره عن محمد
بن يعقوب عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير عن جميل بن
دراج عن ابان بن تغلب عن ابي عبد الله عليه الصلوة والسلام قال لوددت
ان اصحابي ضربت رؤسهم بالسياط حتى يتفقهوا وعنه عن علي بن محمد بن عبد الله
عن احمد بن محمد بن خالد عن عثمان بن عيسى عن علي بن ابي حمزة قال سمعت
ابا عبد الله عليه الصلوة والسلام يقول تفقهوا في الدين فانه من لم يتفقه
منكم في الدين فهو اعرابي ان الله يقول في كتابه ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وعنه عن الحسين بن محمد عن جعفر
بن محمد عن القاسم بن الربيع عن المفضل بن عمر قال سمعت ابا عبد الله عم
يقول عليكم بالتفقه في دين الله فلا تكونوا اعرابا فانه من لم يتفقه في
دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيمة ولم يزك له عملا وبالاسناد السالف
عن المفيد عن الحسن بن حمزة العلوي الطبري قال حدثنا احمد بن عبد الله
بن بنت البرقي قال حدثنا جدي احمد بن محمد بن خالد البرقي عن ابيه عن

ابي عمير

عن العلا عن محمد بن مسلم قال قال ابو عبد الله عم لو اتيت بشاب
من شباب الشيعة لا يتفقه لادبته قال وكان ابو جعفر عم يقول تفقهوا والا
فانتم اعراب وبالاسناد عن احمد بن خالد عن بعض اصحابنا عن علي بن
اسباط عن اسحق بن عمار قال سمعت ابا عبد الله عليه الصلوة والسلام يقول
ليت السياط على رؤس اصحابي حتى يتفقهوا في الحلال والحرام فصل الفقه
في اللغة الفهم وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن
ادلتها التفصيلية فخرج بالتقييد بالاحكام العلم بالذوات كزيد مثلا
وبالصفات ككرمه وشجاعته وبالافعال ككتابته وخياطته وخرج
بالشرعية غيرها كالعقلية المحضة واللغوية وخرج بالفرعية الاصولية
وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم الملئكة والانبياء وخرج با
لتفصيلية علم المقلد في المسائل الفقهية فانه ماخوذ من دليل اجمالي
مطرد في جميع المسائل وذلك لانه اذا علم ان هذا الحكم المعين قد افتى
به المفتي وعلم ان كل ما افتى فهو حكم الله تعالى في حقه يعلم بالضرورة
ان ذلك الحكم المعين هو حكم الله سبحانه في حقه وهكذا يفعل في كل

حكم انه لكن المذكورات مع بعدها لم يرتقي به المتن ولم يلتفت اليها في توجيه العبارة الاتية مع جريانها فيها فتأمل سلطان

يرد عليه وقد اورد على هذا الحد انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد

لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام كذلك لانا لا نريد به العامي بل من

لم يبلغ رتبة الاجتهاد وقد يكون عالما متمكنا من تحصيل ذلك لعلو

رتبته في العلم مع انه ليس بفقيه في الاصطلاح وان كان المراد بها الكل لم

ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه ان لم يكن كلهم لانهم لا يعلمون جميع الاحكام

بل بعضها او اكثرها ثم ان الفقه اكثره من باب الظنون لابتنائه غالبا

على ما هو ظني الدلالة او السند فكيف اطلق عليه العلم والجواب اما

عن سؤال الاحكام فبانا نختار اولا ان المراد البعض قولكم لا يطرد

لدخول المقلد فيه قلنا ممنوع اما على القول بعدم تجزي الاجتهاد فظاهر

اذ لا يتصور على هذا التقدير انفكاك العلم ببعض الاحكام كذلك

عن الاجتهاد فلا تحصل للمقلد وان بلغ من العلم ما بلغ واما على القول

بالتجزي فالعلم المذكور داخل في الفقه ولا ضير فيه لصدقه عليه حقيقة

وكون العالم بذلك فقيها بالنسبة الى تلك المعلوم اصطلاحا وان صدق

عليه عنوان التقليد بالاضافة الى ما عداه ثم نختار ثانيا ان المراد بها

الكل كما هو الظاهر لكونها جمعا محلى باللام ولا ريب انه حقيقة في العموم

قولكم لا ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه قلنا ممنوع اذ المراد بالعلم بالجميع

التهيؤ له وهو ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه من المآخذ والشرائط

بان يرجع اليه فيحكم واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شايع في العرف

فانه يقال لفلان يعلم النحو مثلا ولا يراد ان مسائله حاضرة عنده على

التفصيل وح فعدم العلم بالحكم في الحال الحاضر لا ينافيه واما عن سؤال

الظن فبحمل العلم على معناه الاعم اعني ترجيح احد الطرفين وان لم يمنع

من النقيض وح يتناول الظن وهذا المعنى شايع في الاستعمال سيما

في الاحكام الشرعية وما يقال في الجواب ايضا من ان الظن في طريق

الحكم لا فيه نفسه وظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم فضعفه ظاهر عندنا

واما عند مصوبة القائلين بان كل مجتهد مصيب كما سيأتي الكلام

فيه ان شاء الله تعالى في مباحث الاجتهاد فله وجه وكانه لهم وتبعهم فيه من لا يعلم

على هذا الاصل غفلة عن حقيقة الحال فصل واعلم ان لبعض العلوم

تقدما على بعض اما لتقدم موضوعه او لتقدم غايته او لاشتماله

على مبادى العلوم المتاخرة اولغير ذلك من الامور التى ليس هذا موضع
ذكرها ومرتبة هذا العلم متاخرة عن غيره بالاعتبار الثالث لافتقاره
الى سائر العلوم واستغنائها عنه واما تاخره عن علم الكلام فلانه يبحث
فى هذا العلم عن كيفية التكليف وذلك مسبوق بالبحث فى معرفة نفس
التكليف والمكلف واما تاخره عن علم اصول الفقه فظاهر لان هذا
العلم ليس ضروريا بل هو محتاج الى الاستدلال وعلم اصول الفقه متضمن
لبيان كيفية الاستدلال ومن هذا يظهر وجه تاخره عن علم المنطق ايضا
لكونه متكفلا ببيان صحة الطرق وفسادها واما تاخره عن علم اللغة
والنحو والتصريف فلان من مبادى هذا العلم الكتاب والسنة واحتياج
العلم بها الى العلوم الثلثة ظ فهذه هى العلوم التى يجب تقدم معرفتها
عليه فى الجملة ولبيان مقدار الحاجة منها محل آخر **فصل** ولابد لكل علم
ان يكون باحثا عن امور لاحقة لغيرها وتسمى تلك الامور مسائله وذلك
الغير موضوعه ولابد له من مقدمات يتوقف الاستدلال عليها ومن
تصورات الموضوع واجزائه وجزئياته والكراهة والحرمة وعن الصحة
والبطلان من حيث كونها عوارض لافعال المكلفين فلا جرم كان موضوعه
هو افعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير ومباديه ما يتوقف
عليه من المقدمات كالكتاب والسنة والاجماع ومن التصورات
كمعرفة الموضوع واجزائه وجزئياته ومسائله هى المطالب الجزئية
المستدل عليها فيه **المقصد الثانى** فى تحقيق مهمات المباحث الاصولية
التى هى الاساس لبناء الاحكام الشرعية وفيه مطالب **المطلب الاول** فى بيان
من مباحث الالفاظ **تقسيم** اللفظ والمعنى ان اتحدا فاما ان يمنع نفس
تصور المعنى من وقوع الشركة فيه وهو الجزئى اولا يمنع وهو الكلى
ثم الكلى اما ان يتساوى معناه فى جميع موارده وهو المتواطى او يتفاوت
وهو المشكك وان تكثرا فالالفاظ متباينة سواء كانت المعانى متصلة
كالذات والصفة او منفصلة كالضدين وان تكثرت الالفاظ واتحد
المعنى فهو مترادفة وان تكثرت المعانى واتحد اللفظ من وضع واحد
فهو المشترك وان اختص الوضع باحدها ثم استعمل فى الباقى من غير ان
يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز وان غلب وكان الاستعمال لمناسبة فهو

للنقول اللغوي او الشرعي او العرفي وان كان بدون المناسبة فهو
المرتجل اصل لاريب في وجود الحقيقة اللغوية والعرفية واما الشرعية
فقد اختلفوا في اثباتها ونفيها فذهب الى كل فريق وقبل الخوض في
الاستدلال لابد من تحرير محل النزاع فنقول لا نزاع في ان الالفاظ
المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة في خلاف معانيها اللغوية
قد صارت حقايق في تلك المعاني كاستعمال الصلوة في الافعال
المخصوصة بعد وضعها في اللغة للدعاء واستعمال الزكوة في قدر المخرج
من المال بعد وضعها في اللغة للنمو واستعمال الحج في اداء المناسك
المخصوصة بعد وضعه في اللغة لمطلق القصد وانما النزاع في ان
صيرورتها كذلك هل هي بوضع الشارع وتعيينه اياها بازاء تلك
المعاني بحيث تدل عليها بغير قرينة لتكون حقايق شرعية فيها
او بواسطة غلبة هذه الالفاظ في المعاني المذكورة في لسان اهل
الشرع وانما استعملها الشارع فيها بطريق المجاز بمعونة القراين فتكون
حقايق عرفية خاصة لا شرعية وتظهر ثمرة الخلاف فيما اذا وقعت

مجردة عن القراين في كلام الشارع فانها تحمل على المعاني المذكورة بناء على الاول
وعلى اللغوية بناء على الثاني واما اذا استعملت في كلام اهل الشرع فانها
تحمل على الشرعي بغير خلاف واحتج المثبتون بانا نقطع بان الصلوة اسم للركعات
المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيئات وان الزكوة لاداء مال مخصوص والصيام
لامساك مخصوص والحج لقصد مخصوص ونقطع ايضا بسبق هذه المعاني
منها الى الفهم عند اطلاقها وذلك علامة الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا
بتصرف الشارع ونقلها اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية واورد عليه انه
لا يلزم من استعمالها في غير معانيها ان تكون حقايق شرعية بل يجوز كونها
مجازات ورد بوجهين احدهما انه ان اريد بمجازيتها ان الشارع استعملها
في معانيها المناسبة للمعنى اللغوي ولم يكن ذلك معهودا من اهل اللغة ثم
اشتهر فافاد بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية وقد ثبت المدعى
وان اريد بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها في هذه المعاني والشارع
تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لانها حدثت ولم يكن اهل اللغة يعرفونها
واستعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته وثانيهما ان هذه المعاني تفهم من الالفاظ

عند الاطلاق بغير قرينة ولو كان مجازات لغوية لما فهمت الا بالقرينة وفي
هذا الوجهين مع اصل الحجة بحث اما في الحجة فلان دعوى كونها اسماء لمعانيها
الشرعية لسبقها منها الى الفهم عند اطلاقها ان كانت بالنسبة الى اطلاق
الشارع فهي ممنوعة وان كانت بالنظر الى اطلاق اهل الشرع فالذي يلزم ح
هو كونها حقايق عرفية لهم لا حقايق شرعية واما في الوجه الاول فلان قوله
فلذلك معنى الحقيقة الشرعية ممنوع اذ الاشتهار والافادة بغير قرينة انما هو
في عرف اهل الشرع لا في اطلاق الشارع فهي ح حقيقة عرفية لهم لا شرعية واما
في الوجه الثاني فلما اوردناه على الحجة من ان السبق الى الفهم بغير قرينة انما هو
بالنسبة الى المتشرعة لا الى الشارع بحجة النافين وجهان الاول انه لو ثبت نقل
الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها اللغوية لفهمها المخاطبين بها حيث انهم
بما تضمنه ولا ريب ان الفهم شرط التكليف ولو فهمهم اياها لنقل ذلك الينا
لمشاركتنا لهم في التكليف ولو نقل فاما بالتواتر او بالاحاد والاول لم
يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف فيه والثاني لا يفيد العلم على ان العادة تقتضي
في مثله بالتواتر الوجه الثاني انها لو كانت حقايق شرعية لكانت غير عربية

واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان اختصاص الالفاظ بالمعاني
انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لانه المفروض فلا تكون
عربية اما بطلان اللازم فلانه يلزم ان لا يكون القران كله عربيا لاشتماله
عليها او على بعضه خاصة عن ان لا يكون عربيا كله وقد قال الله سبحانه انا
انزلناه قرانا عربيا واجيب عن الاول بان فهمها لهم ولنا باعتبار الترديد
بالقراين كالاطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع اللفظ
للمعنى اذ هو ممتنع بالنسبة الى من لا يعلم شيئا من الالفاظ وهذا طريق قطعي
لا ينكر فان عنيتم بالتفهيم وبالنقل ما تناولهذا منعنا بطلان اللازم
وان عنيتم به التصريح بوضع اللفظ للمعنى منعنا الملازمة وعن الثاني بالمنع
من كونها غير عربية كيف وقد جعلها الشارع حقايق شرعية في تلك المعاني
مجازات لغوية في المعنى اللغوي فان المجازات الحادثة عربية وان لم يصرح
العرب باحادها لدلالة الاستقراء على تجويزهم نوعها ومع التنزل
تمنع كون القران كله عربيا والضمير في انا انزلناه للسورة لا للقران وقد
يطلق القران على السورة وعلى الاية فان قيل يصدق على كل سورة واية انها

بعض القران وبعض الشئ لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشئ قلنا هذا انما يكون
فيما لم يشارك البعض الكل في مفهوم الاسم كالعشرة فانها اسم لمجموع الاحاد
المخصوصة فلا يصدق على البعض بخلاف نحو الماء فانه اسم للجسم البسيط البارد
الرطب بالطبع فيصدق على الكل وعلى اي بعض فرض منه فيقال هذا البحر ماء
ويراد بالماء مفهوم الكلي ويقال انه بعض الماء ويراد به مجموع المياه الذي
هو احد جزئيات ذلك المفهوم والقران من هذا القبيل فيصدق على النوع
انها قران وبعض من القران بالاعتبارين على انا نقول ان القران قد وضع
بحسب الاشتراك للمجموع الشخصي وضعا اخر فيصح بهذا الاعتبار ان يقال النوع
بعض القران اذا عرفت هذا ظهر لك ضعف الحجتين والتحقيق ان يقال
لا ريب في وضع هذه الالفاظ للمعاني اللغوية وكونها حقايق فيها لغة ولم يعلم
من حال الشارع الا انه استعملها في المعاني المذكورة اما كون ذلك الاستعمال
بطريق النقل او انه غلب في زمانه واشتهر حتى افاد بغير قرينة فليس بمعلوم لجواز
الاستناد في فهم المراد منها الى القراين الحالية والمقالية فلا يبقى لنا وثوق
بالافادة مطلقا وبدون ذلك لا يثبت المطلوب فالترجيح لمذهب النافين

وان كان المنقول من دليلهم مشاركا في الضعف لدليل المثبتين **اصل** الحق
ان الاشتراك واقع في لغة العرب وقد احاله شرذمة وهو شاذ ضعيف
لا يلتفت اليه ثم ان القائلين بالوقوع اختلفوا في استعماله في اكثر من معنى
اذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا فجوزه قوم مطلقا ومنعه
اخرون مطلقا وفصل ثالث فمنع في المفرد وجوزه في التثنية والجمع ورابع
فنفاه في الاثبات واثبته في النفي ثم اختلف المجوزون فقال قوم منهم انه بطريق
الحقيقة وزاد بعض هؤلاء انه ظاهر في الجميع عند تجرده عن القراين فيجب حمله
عليه وقال الباقون انه بطريق المجاز ولا قوي عندي جوازه مطلقا لكنه يكون
في المفرد مجازا وفي غيره حقيقة لنا على الجواز انتفاء المانع بما سنبينه من بطلان
ما تمسك به المانعون وعلى كونه مجازا في المفرد تبادر الوحدة منه عند اطلاق
اللفظ فيفتقر في ارادة الجميع منه الى الغاء اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ
مستعملا في خلاف موضوعه لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز اعني علاقة
الكل والجزء يجوزه فيكون مجازا فان قلت محل النزاع في المفرد هو استعمال
اللفظ في كل من المعنيين بان يراد به في اطلاق واحد هذا وذاك على ان يكون

كل منهما مناطاً للحكم ومتعلقاً للاثبات والنفي لا في المجموع المركب الذي
احد المعنيين جزء منه سلمنا لكن ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل
بل اذا كان للكل تركب حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب
العرف ايض كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك قلت لم اُرد في مجموعهما
بوجود علاقة الكل والجزء ان اللفظ موضوع لاحد المعنيين ويستعمل في
فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة الكل كما توهمه بعضهم
ليس بما ذكرت بل المراد ان اللفظ لما كان حقيقة في كل من المعنيين لكن
مع قيد الوحدة كان استعماله في الجمع مقتضياً لالغاء اعتبار قيد الوحدة
كما ذكرنا واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له اعني ما سوى الوحدة فيكون
من باب اطلاق اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء وهو غير مشروط بشيء
مما اشترط في عكسه فلا اشكال ولنا ايضاً كونه حقيقة في التثنية والجمع انهما
في قوة تكرير المفرد بالعطف والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى
في المفردات الا ترى انه يقال زيدان وزيدون وما اشبه هذا مع
كون المعنى في الآحاد مختلفاً وتأويل بعضهم له بالمسمى تعسف بعيد جداً
فكما

فكما انه يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ المفردة المتعددة المتعاطفة
على ان يكون كل واحد منها مستعملاً في المعنى بطريق الحقيقة فكذا ما هو في قوته
احتج المانع مطلقاً بانه لو جاز استعماله فيهما معاً لكان ذلك بطريق الحقيقة
اذ المفروض انه موضوع لكل من المعنيين وان الاستعمال في الكل منهما واذا
كان بطريق الحقيقة يلزم كونه مريداً لاحدهما خاصة غير مريد له خاصة وهو
مح بيان الملازمة ان له ح ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما
معاً وقد فرض استعماله في جميع معانيه فيكون مريداً لهذا وحده ولهذا
وحده ولهما معاً وكونه مريداً لهما معاً معناه ان لا يريد هذا وحده
وهذا وحده فيلزم من ارادته لهما على سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد
منهما وكونهما مرادين على الانفراد ومن ارادة المجموع معاً عدم الاكتفاء
بكل واحد منهما وكونهما مرادين على الاجتماع وهو ما ذكرنا من اللازم
والجواب انه منافقة لفظية اذ المراد نفس المدلولين معاً لا بقاء لكل
واحد منفرداً وغاية ما يمكن ح ان يقال ان مفهومي المشترك هما منفرداً
فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملاً في مفهوميه فيرجع البحث الى تسميته

ذلك استعمالا له في مفهوميه لا لابطال اصل الاستعمال وذلك قليل الجدوى

واحتج من خص المنع بالمفرد بان التثنية والجمع متعددان في التقدير فجاز

تعدد مدلولهما بخلاف المفرد واجيب عنه بان التثنية والجمع انما يفيدان

تعدد المعنى المستفاد من المفرد فان افاد المفرد التعدد افاداه والا فلا

وفيه نظر يعلم مما قلناه في حجة ما اخترناه والحق ان يقال ان هذا الدليل انما

يقتضي نفي كون الاستعمال المذكور بالنسبة الى المفرد حقيقة واما نفي صحته

مجازا حيث توجد العلاقة المجوزة له فلا واحتج من خص الجواز بالنفي بان النفي

يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات واجاب بان النفي انما هو للمعنى المستفاد

عند الاثبات فاذا لم يكن متعددا فمن اين يجيء التعدد في النفي حجة مجوزيه حقيقة

ان ما وضع له اللفظ واستعمل فيه هو كل من المعنيين لا بشرط ان يكون وحده

ولا بشرط كونه مع غيره على ما هو شان الماهية لا بشرط شيء وهو متحقق في حال

الانفراد عن الآخر والاجتماع معه فيكون حقيقة في كل منهما والجواب ان الوحدة

يتبادر من المفرد عند اطلاقه وذلك اية الحقيقة وح فالمعنى الموضوع له فيه

ليس هو الماهية لا بشرط شيء بل هو بشرط شيء واما فيما عداه فالمدعى حق كما

اسلفناه وحجة من زعم انه ظاهر في الجمع عند تجرده عن القرائن قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له

من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب

وكثير من الناس فان السجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم

امر مخالف لذلك قطعا وقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان

الصلوة من الله المغفرة ومن الملائكة الاستغفار وهما مختلفان والجواب

من وجوه احدها ان معنى السجود في الكل واحد وهو غاية الخضوع وكذا

في الصلوة وهو الاعتناء باظهار الشرف مجازا وثانيها ان الاية الاولى بتقدير

فعل كانه قيل ويسجد له كثير من الناس والثانية بتقدير خبر كانه قيل ان الله

يصلي وانما جاز هذا التقدير لان قوله يسجد له من في السموات وقوله

وملائكته يصلون مقارن له وهو مثل المحذوف فكان دالا عليه مثل

نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والراي مختلف اي نحن بما عندنا

راضون وعلى هذا فيكون قد تكرر اللفظ مرادا به في كل مرة معنى لان المقدر

في حكم المذكور وذلك جائز بالاتفاق وثالثها انه وان ثبت الاستعمال

فلا يتعين كونه حقيقة بل نقول هو مجاز لما قد بيناه من الدليل وان كان

مجازا

المجاز على خلاف الاصل ولو سلم كونه حقيقة فالقرينة على ارادة الجميع فيه
ظاهرة فاين وجه الدلالة على ظهوره في ذلك مع فقد القرينة كما هو المدعى

اصل اختلفوا في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي كاختلافهم في
استعمال المشترك في معانيه فمنعه قوم وجوزه اخرون ثم اختلف المجوزون فا
كثرهم على انه مجاز وربما قيل بكونه حقيقة ومجازا بالاعتبارين حجة الما
نع انه لو جاز استعمال اللفظ في المعنيين للزم جمع بين المتنافيين اما الملازمة
فلان من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة ولهذا قال
اهل البيان ان المجاز ملزوم قرينة مانعة لارادة الحقيقة وملزوم معاند
الشيء معاند لذلك الشيء والا لزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو
محال وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية وح فاذا استعمل المتكلم
اللفظ فيهما كان مريدا لاستعماله فيما وضع له باعتبار ارادة المعنى الحقيقي وغير
مريد له باعتبار المعنى المجازي وهو ما ذكر من اللازم واما بطلان اللازم فواضح
حجة المجوزين انه ليس بين ارادة الحقيقة وارادة المجاز منافاة فاذا
لم يكن ثمة منافاة لم يمتنع اجتماع الارادتين عند التكلم واحتجوا لكونه مجازا
بان

بان استعماله لها استعمال في غير ما وضع له اولا اذ لم يكن المعنى المجازي داخلا
في الموضوع له وهو الان داخل فيه فكان مجازا واحتج القائل بكونه حقيقة
ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين والمفروض انه حقيقة
في احدهما ومجاز في الاخر فلكل واحد من الاستعمالين حكمه وجواب
المانعين عن حجة الجواز ظاهر بعد ما قررناه في وجه التنافي واما الحجتان
الاخيرتان فهما ساقطتان بعد ابطال الاولى ونزيد الحجة على مجازيه بان فيها
خروجا عن محل النزاع اذ موضع البحث هو استعمال اللفظ في المعنيين على
ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي كما مر في المشترك
وما ذكر في الحجة يدل على ان اللفظ مستعمل في معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي
والمجازي الاول فهو معنى ثالث لهما وهذا لا نزاع فيه فان النافي للصحة
يجوز ارادة المعنى المجازي الشامل ويسمى ذلك بعموم المجاز مثل ان تريد
بوضع القدم في قولك لا اضع قدمي في دار فلان الدخول فيتناول دخولها
حافيا وهو الحقيقة وناعلا وراكبا وهو المجاز والتحقيق عندي في هذا
المقام انهم ان ارادوا بالمعنى الحقيقي الذي يستعمل فيه اللفظ تمام الموضوع له

حتى مع الوحدة الملحوظة في اللفظ المفرد كما علم في المشترك كان القول بالمنع
متوجها لان ارادة المجاز تعانده من جهتين منافاتها للوحدة الملحوظة ولزوم
القرينة المانعة وان اراد به المدلول الحقيقي من دون اعتبار كونه منفردا كما
قررناه في جواب حجة المانع في المشترك اتجه القول بالجواز لان المعنى الحقيقي
يصير بعد تعريته عن الوحدة مجازيا للفظ فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده
وحيث كان المعتبر في استعمال المشترك هو هذا المعنى فالظاهر اعتباره هنا
ايضا ولعل المانع في الموضعين بناه على الاعتبار الاخر وكلامه ح متجه لكن
قد عرفت ان النزاع يعود معه لفظيا ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه
حقيقة ومجازا ح فان المعنى الحقيقي لم يرد بكماله وانما اريد منه البعض
فيكون اللفظ فيه مجازا ايضا **المطلب الثاني** في الاوامر والنواهي وفيه بابان

الاول في الاوامر **فصل** صيغة افعل وما في معناها حقيقة في الوجوب فقط
بحسب اللغة على الاقوى وفاقا لجمهور الاصوليين وقال قوم انها حقيقة في الندب
فقط وقيل في الطلب وهو قدر المشترك بين الوجوب والندب وقال علم الهدى
رضي الله عنه انها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا في اللغة واما

في العرف الشرعي فهو حقيقة في الوجوب فقط وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا
اللوجوب هي ام للندب وقيل هي مشتركة بين ثلثة اشياء الوجوب والندب
والاباحة وقيل للقدر المشترك بين هذه الثلثة وهو الاذن وزعم قوم
انها مشتركة بين اربعة امور وهي الثلثة السابقة والتهديد وقيل فيها اشياء
اخر لكنها شديدة الشذوذ بينة الوهن فلا جدوى في التعرض لنقلها لنا
وجوه الاول انا نقطع بان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا
وذمه العقلاء معللين حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال وهو معنى الوجوب
لا يقال القرائن على ارادة الوجوب في مثله موجودة غالبا فلعله انما يفهم
منها لا من مجرد الامر لانا نقول المفروض فيما ذكرناه انتفاء القرائن فليقدر
كذلك لو كانت في الواقع موجودة فالوجدان يشهد ببقاء الذم ح عرفا و
بضميمة اصالة عدم النقل الى ذلك يتم المطلوب الثاني قوله تعالى مخاطبا
لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر اسجدوا في قوله تعالى
واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس فان هذا الاستفهام ليس
على حقيقته لعلمه سبحانه بالمانع وانما هو في معرض الانكار والاعتراض ولولا ان صيغة

اسجد والجواب لما كان متوجها الثالث قوله فليحذر الذين يخالفون عن امره
ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم حيث هدد سبحانه مخالف الامر والتهديد
دليل الوجوب فان قيل الاية انما دلت على ان مخالف الامر مامور بالحذر ولا
دلالة في ذلك على وجوبه الا بتقدير كون الامر للوجوب وهو عين المتنازع فيه
قلنا هذا الامر للايجاب والالزام قطعا الندب الحذر عن العذاب او اباحته
ومع التنزل فلا اقل من دلالته على حسن الحذر ولا ريب انه انما يحسن عند
قيام المقتضي للعذاب اذ لو لم يوجد المقتضي لكان الحذر عنه سفها وعبثا
وذلك محال على الله سبحانه واذا ثبت وجود المقتضي ثبت ان الامر للوجوب
لان المقتضي للعذاب هو مخالفة الواجب لا المندوب فان قيل هذا الاستدلال
مبني على ان المراد بمخالفة الامر ترك المامور به وليس كذلك بل المراد بها حمله
على ما يخالفه بان يكون للوجوب او الندب فيحمل على غيره قلنا المتبادر الى الفهم
من المخالفة هو ترك الامتثال والاتيان بالمامور به واما المعنى الذي ذكرتموه
فبعيد عن الفهم غير متبادر عند اطلاق اللفظ فلا يصار اليه الا بدليل وكانها
في الاية اعتبرت مضمنة معنى الاعراض فعديت بعن فان قيل قوله تعالى في الاية

عن امره

عن امره مطلق فلا يعم والمدعى افادته الوجوب في جميع الاوامر قلنا اضافة المصدر
عند عدم العهد للعموم مثل ضرب زيد واكل عمرو واية ذلك جواز الاستثناء منه
فانه يصح ان يقال في الاية فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني
على ان الاطلاق كاف في المطلوب اذ لو كان حقيقة في غير الوجوب ايضا
لم يحسن الذم والوعيد على مخالفة مطلق الامر الرابع قوله تعالى واذا قيل لهم
اركعوا لا يركعون فانه سبحانه ذمهم على مخالفتهم الامر ولولا انه للوجوب
لم يتوجه الذم وقد اعترض اولا بمنع كون الذم على ترك المامور به بل على تكذيب
الرسل في التبليغ بدليل قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين وثانيا بان الصيغة
يفيد الوجوب عند انضمام القرينة اليها اجماعا فلعل الامر بالركوع كان
مقرونا بما تقتضي كونه للوجوب واجيب عن الاول بان المكذبين اما ان يكونوا
هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم وان كانوا الاول جاز ان يستحقوا
الذم بترك الركوع والويل بواسطة التكذيب فان الكفار عندنا معاقبون
على الفروع كعقابهم على الاصول وان كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم
بسبب تكذيبهم منافيا للذم قوم بتركهم ما امروا به وعن الثاني بانه تعالى

رتب الذم على مجرد مخالفة الامر فدل على ان الاعتبار به لا بالقرينة
احتج القائلون بانه للندب بوجهين احدهما قوله تعالى اذا امرتكم بشيء
فاتوا منه ما استطعتم وجه الدلالة انه رد الاتيان بالمامور به الى مشيتنا
وهو معنى الندب واجيب بالمنع من رده الى مشيتنا وانما رد الى الاستطاعة
وهو معنى الوجوب وثانيهما ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين السؤال والامر
الا بالرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل والسؤال انما يدل على الندب
فكذلك الامر اذ لو دل الامر على الايجاب لكان بينهما فرق اخر وهو خلاف
ما نقلوه واجيب بان القائل بكون الامر للايجاب يقول ان السؤال يدل
عليه ايضا لان صيغة افعل عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك
وقد استعملها السائل فيه لكنه لا يلزم منه الوجوب لفقد الوجوب انما نشأ بالشرع
فلذلك لا يلزم المسؤول القبول وفيه نظر والتحقيق ان النقل المذكور عن
اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم صحته حجة القائلين بانه للقدر المشترك
ان الصيغة استعملت تارة في الوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلوة واخرى في الندب
كقوله فكاتبوهم فان كانت موضوعة لكل منهما لزم الاشتراك او لاحدهما

فقط لزم المجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل دفعا
للاشتراك والمجاز والجواب ان المجاز وان كان مخالفا للاصل لكن يجب المصير اليه
اذا دل الدليل عليه وقد بينا بالادلة السابقة انه حقيقة في الوجوب بخصوصه
فلا بد من كونه مجازا فيما عداه والا لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة
الى المجاز اذا تعارضا على ان المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك ايضا
لان استعماله في كل واحد من المعنيين بخصوصه مجاز حيث لم يوضع له اللفظ
بقيد الخصوصية فيكون استعماله فيهما استعمالا في غير ما وضع له فالمجاز
لازم في غير صورة الاشتراك سواء جعل حقيقة ومجازا او للقدر المشترك ومع
ذلك فالتجوز اللازم بتقدير الحقيقة والمجاز اقل منه بتقدير القدر المشترك
لان الاول مختص باحد المعنيين وفي الثاني حاصل فيهما وربما توهم تساويهما
باعتبار ان استعماله في القدر المشترك على الاول مجاز فيكون مقابلا لاستعماله
في المعنى الاخر على الثاني فيتساويان وليس كما توهم لان الاستعمال في القدر
المشترك ان وقع فعلى غاية الندرة والشذوذ فاين هو من الاشتهار بالاستعمال
في كل من المعنيين وانتشاره وقد ثبت ان التجوز اللازم على التقدير الاول

اقل كان بالترجيح لو لم يقم عليه الدليل احق احتج السيد رضى الله عنه على انها
مشترك اللغة بانه لا شبهة فى استعمال صيغة الامر فى الايجاب والندب معا
فى اللغة والتعارف والقران والسنة وظاهر الاستعمال يقتضى الحقيقة وانما
يعدل عنها بدليل قال وما استعمال اللفظة الواحدة فى الشيئين او الاشيا
الا كاستعمالها فى الشئ الواحد فى الدلالة على الحقيقة واحتج على كونها حقيقة
فى الوجوب بالنسبة الى العرف الشرعى بحمل الصحابة كل امر ورد فى القران والسنة
على الوجوب وكان يناظر بعضهم بعضا فى مسائل مختلفة ومتى اورد احدهم
على صاحبه امرا من الله سبحانه او من رسوله صلى الله عليه وآله وسلم يقل صاحبه هذا
امر والامر يقتضى الندب او الوقف بين الوجوب والندب بل اكتفوا فى اللزوم
والوجوب بالظاهر وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم ومعلوم ايضا ان ذلك
من شان التابعين لهم وتابعى التابعين فطالما اختلفوا وتناظروا فلم يخرجوا
عن القانون الذى ذكرناه وهذا يدل على قيام الحجة عليهم بذلك حتى جرت
عاداتهم وخرجوا عما يقتضيه مجرد وضع اللغة فى هذا الباب قال رحمه الله واما
اصحابنا معشر الامامية فلا يختلفون فى هذا الحكم الذى ذكرناه وان اختلفوا

فى احكام

فى احكام هذه الالفاظ فى موضع اللغة ولم يحملوا قط ظواهر الالفاظ الا على ما
لم يتوقفوا على الادلة وقد بينا فى مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة
والجواب عن احتجاج الاول انا قد بينا ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق
الامر عرفا وان مجرد استعمالها فى الندب لا يقتضى كونه حقيقة ايضا بل يكون
مجازا لوجوبها اما راجح وكونه خيرا من الاشتراك وقوله استعمال اللفظة الواحدة
فى الشيئين او الاشياء كاستعمالها فى الشئ الواحد فى الدلالة على الحقيقة
انما يصح ان لو تساوت نسبة اللفظ الى الشيئين او الاشياء فى الاستعمال اما
مع التفاوت بالتبادر وعدمه او بما اشبه هذا من علامات الحقيقة والمجاز
فلا وقد بينا ثبوت التفاوت واما احتجاجه على انه فى العرف الشرعى للوجوب
فيحقق ما ادعيناه اذ الظاهر ان حملهم له على الوجوب انما هو لكونه له لغة
ولان تخصيص ذلك المعنى بعرفهم يستدعى تغير اللفظ عن الموضوع اللغوى
وهو مخالف للاصل هذا ولا يذهب عليك ان ادعاه فى الاول المجة استعمال
الصيغة فى الوجوب والندب فى القران والسنة مناف لما ذكره من حمل
الصحابة كل امر ورد فى القران والسنة على الوجوب فتامل احتج الذاهبون

الى التوقف بانه لو ثبت كونه موضوعا لشيء من المعاني لثبت بدليل والّا لزم منتف لان الدليل اما العقل ولا مدخل له واما النقل وهو اما الاحاد

فلا يفيد العلم او التواتر والعادة تقتضي بامتناع عدم الاطلاع على

التواتر من يبحث ويجتهد في الطلب فكان الواجب ان لا يختلف فيه والجواب

منع الحصر فان هيهنا قسما اخر وهو ثبوته بالدلالة التي قدمناها ومن

التتبع مظان استعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود به عند الاطلاق

حجة من قال بالاشتراك بين ثلاثة اشياء استعماله فيها على حذو ما سبق في

احتجاج السيد على الاشتراك بين شيئين والجواب وحجة القائل بانه للقدر

المشترك بين الثلثة وهو الاذن كحجة من قال انه لمطلق الطلب وهو القدر

المشترك بين الوجوب والندب وجوابها كجوابها واحتج من زعم انها

مشترك بين الامور الاربعة بنحو ما تقدم في احتجاج من قال بالاشتراك وجوابه

مثل جوابه **فائدة** يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة عليهم السلام

ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من

المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء

المرجح

المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به منهم

عليهم السلام **اصل** الحق ان صيغة الامر بمجردها لا اشعار فيها بوحدة ولا

تكرار وانما تدل على طلب الماهية وخالف في ذلك قوم فقالوا بافادتها التكرار

ونزلوها منزلة ان يقال افعل ابدا واخرون فجعلوها للمرة من غير زيادة

عليها وتوقف جماعة فلم يدروا لاي ماهي لنا ان المتبادر من الامر طلب

ايجاد حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته كالزمان والمكان ونحوهما فكما ان قول القائل اضرب غير

متناول للمكان ولا الزمان ولا الة يقع بها به الضرب كذلك غير متناول

للعدد في كثرة ولا قلة نعم لما كان اقل ما يمتثل به الامر هو المرة لم يكن بد

من كونها مرادة ويحصل بها الامتثال لصدق الحقيقة التي هي المطلوبة

بالامر بها او بتقرير اخر وهو انا نقطع بان المرة والتكرار من صفات

الفعل اعني المصدر كالقليل والكثير لانك تقول اضرب ضربا قليلا

او كثيرا او مكررا او غير مكرر فتقيده بصفاته المختلفة ومن المعلوم ان

الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شيء منها

ثم انه لا خفاء في انه ليس المفهوم من الامر الا طلب ايجاد الفعل اعني معنى المصدر

فيكون معنى اضرب مثلا طلب ضرب ما فلا يدل على صفة الضرب من تكرار
او مرة او نحو ذلك وما يقال من ان هذا انما يدل على عدم افادة الامر الوحدة
والتكرار بالمادة فلم لا يدل عليهما بالصيغة فجوابه انا قد بينا انحصار مدلول
الصيغة بمقتضى حكم التبادر في طلب ايجاد الفعل واين هذا من الدلالة
على الوحدة او التكرار احتج الاولون بوجوه احدها انها لو لم تكن للتكرار
لما تكرر الصوم والصلوة وقد تكرر قطعا والثاني ان النهي يقتضي
التكرار فكذلك الامر قياسا عليه بجامع اشتراكهما في الدلالة على الطلب
والثالث ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يمنع عن المنهي عنه دائما
فيلزم التكرار في المامور به والجواب عن الاول المنع من الملازمة اذ لعل
التكرار انما يفهم من دليل اخر سلمنا لكنه معارض بالحج فانه قد امر به ولا
تكرار وعن الثاني من وجهين احدهما انه قياس في اللغة وهو باطل وان
جوازه في الاحكام وثانيهما بيان الفارق فان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة
وهو انما يكون بانتفائها في جميع الاوقات والامر يقتضي اثباتها وهو
يحصل بمرة وايضا التكرار في الامر مانع عن فعل غير المامور به بخلافه

اي التكرار في النهي

في النهي اذ الترك يجتمع ويتجامع كل فعل وعن الثالث بعد تسليم كون الامر
بالشيء نهيا عن ضده او تخصيصه بالضد العام وارادة الترك منه منع كون
النهي الذي في ضمن الامر مانعا عن المنهي عنه دائما بل يتفرع على الامر الذي
هو في ضمنه فان كان ذلك دائما فدائما وان كان في وقت ففي وقت
مثلا الامر بالحركة دائما يقتضي المنع عن السكون دائما واحتج من قال بالمرة
بانه اذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو
كان للتكرار لما عد والجواب انه انما صار ممتثلا لان المامور به وهو
الحقيقة حصل بالمرة لا لان الامر ظاهر في المرة بخصوصها اذ لو كان كذلك
لم يصدق الامتثال فيما بعدها ولا ريب في شهادة العرف بانه لو اتى بالفعل
مرة ثانية وثالثة لعد ممتثلا واتيا بالمامور به وما ذلك الا لكونه موضوعا
للقدر المشترك بين الوحدة والتكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة وذلك يحصل
بايهما وقع واحتج المتوقفون بمثل ما مر من انه لو ثبت لثبت بدليل والعقل
لا مدخل له والاحاد لا يفيد والتواتر يمنع الخلاف والجواب على سنن ما
سبق بمنع حصر الدليل فيما ذكر فان سبق المعنى الى الفهم من اللفظ امارة وضعه

لو علمه وقد بيّنا انه لا يتبادر من الامر الا طلب ايجاد الفعل وذلك كاف

اصل ذهب الشيخ رحمه الله وجماعة الى ان الامر المطلق يقتضي الفور و
التعجيل فلو اخر المكلف عصى وقال السيد رضي الله عنه هو مشترك
بين الفور والتراخي فيتوقف في تعيين المراد منه على دلالة تدل على ذلك
وذهب جماعة منهم المحقق ابو القاسم بن سعيد والعلامة رحمه الله تعالى الى انه
لا يدل على الفور ولا على التراخي بل على مطلق الفعل فايهما حصل كان مجزيا
وهذا هو الاقوى لنا نظير ما تقدم في التكرار من ان مدلول الامر طلب حقيقة
الفعل والفور والتراخي خارجان عنها وان الفور والتراخي من صفات
الفعل فلا دلالة له عليهما احتج القائل بالفور امور ستة الاول ان السيد
اذا قال لعبده اسقني فاخر العبد السقي من غير عذر عد عاصيا وذلك معلوم
من العرف ولولا افادته الفور لم يعد من العصاة واجيب عنه بان ذلك
انما يفهم بالقرينة لان العادة قاضية بان طلب السقي انما يكون عند
الحاجة اليه عاجلا ومحل النزاع ما يكون مجردا عن القرينة الثاني انه تعالى ذم ابليس
على ترك السجود لآدم عليه السلام بقوله سبحانه ما منعك الا تسجد اذ امرتك

ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه الذم ولكان له ان يقول انك لم تامرني
بالبدار وسوف اسجد والجواب ان الذم باعتبار كون الامر مقيدا بوقت
معين ولم يات بالفعل فيه والدليل على التقييد قوله تعالى فاذا سويته ونفخت
فيه من روحي فقعوا له ساجدين الثالث
انه لو شرع التاخير لوجب ان يكون الى وقت معين واللازم منتف اما الملازمة
فلانه لولاه لكان الى آخر ازمنة الامكان اتفاقا ولا يستقيم لانه غير معلوم
والجهل به يستلزم تكليف المحال اذ يجب على المكلف ح ان لا يؤخر الفعل عن وقته
مع انه لا يعلم ذلك الوقت الذي كلف بالمنع عن التاخير عنه واما انتفاء اللازم
فلانه ليس في الامر اشعار بتعيين الوقت ولا عليه دليل من خارج والجواب
من وجهين احدهما النقض بما لو صرح بجواز التاخير اذ لا نزاع في امكانه و
ثانيهما انه انما يلزم تكليف المحال لو كان التاخير متعينا اذ يجب ح تعريف
الوقت الذي يؤخر اليه واما ان كان جائزا فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة
فلا يلزم التكليف بالمحال الرابع قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فان المراد
بالمغفرة سببها وهو فعل المامور به لا حقيقتها لانها فعل الله سبحانه فيستحيل

مسارعة العبد اليها وح فيجب المسارعة الى فعل المامور به و قوله تعـ فاستبقوا

الخيرات فان فعل المامور به من الخيرات فيجب الاستباق اليه وانما يتحقق المسارعة

والاستباق بان يفعل بالفور واجيب بان ذلك محمول على افضلية المسارعة

والاستباق لا على وجوبهما والا لو وجب الفور فلا يتحقق المسارعة والاستباق

لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق الا ترى انه لا يقال لمن قيل الصوم

غدا فصام انه سارع اليه واستبق والحاصل ان العرف قاض بان الاتيان

بالمامور به في الوقت الذي لا يجوز تاخيره عنه لا يسمى مسارعة واستباقا

فلا بد من حمل الامر في الايتين على الندب والا لكان مفاد الصيغة فيهما منافيا

لما يقتضيه المادة و ذلك ليس بجائز فتامل الخامس ان كل مخبر كالقائل

زيد قائم وعمرو عالم وكل منشئ كالقائل هي طالق وانت حر انما يقصد

الزمان الحاضر فكذلك الامر الحاقا له بالاعم الاغلب وجوابه اما اولا فبانه

قياس في اللغة لانه قياس الامر في افادته الفور على غيره من الخبر والانشاء

وبطلانه بخصوصه ظاهر واما ثانيا فبالفرق بينهما بان الامر لا يمكن توجهه

الى الحال اذ الحاصل لا يطلب بل الى الاستقبال اما مطلقا واما الاقرب

الى الحال الذي هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل فلا يصار على الثاني الا

بدليل السادس ان النهي يفيد الفور فيفيده الامر لانه طلب مثله وايضا الامر

بالشيء نهي عن ضده وهو يقتضي الفور بنحو ما مر في التكرار وجوابه يعلم من الجواب

السابق فلا يحتاج الى التقرير احتج السيد رحمه الله تعالى بان الامر قد يرد في القران

واستعمال اهل اللغة ويراد به الفور وقد يرد ويراد به التراخي وظاهر استعمال

اللفظ في شيئين يقتضي انها حقيقة فيهما ومشتركة بينهما وايضا فانه يحسن بلا

شبهة ان يستفهم المامور مع فقد العادات والامارات هل اريد منهما التعجيل

او التاخير والاستفهام لا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ والجواب ان الذي

يتبادر من اطلاق الامر ليس الا طلب الفعل واما الفور والتراخي فانما يفهمان

من لفظ بالقرينة ويكفي في حسن الاستفهام كونه موضوعا للمعنى الاعم اذ قد

يستفهم عن افراد المتواطي لشيوع التجوز به عن احدها فيقصد بالاستفهام

رفع الاحتمال ولهذا يحسن فيه ان يجاب بالتخيير بين الامرين حيث يراد المفهوم

من حيث هو من دون ان يكون فيه خروج عن مدلول اللفظ ولو كان

موضوعا لكل واحد منهما بخصوصه لكان في ارادة التخيير بينهما منه خروج

فائدة

خلافه

عن ظاهر اللفظ وارتكاب للتجوز ومن المعلوم **فائدة** اذا قلنا بان الامر

للفور ولم يأت المكلف بالمامور به في اول اوقات الامكان فهل يجب عليه

الاتيان به في الثاني ام لا ذهب الى كل فريق احتج الاول بان الامر يقتضي

كون المامور فاعلاً على الاطلاق وذلك يوجب استمرار الامر والثاني بان

قوله افعل الخ

قوله افعل في الان الثاني من الامر ولو صرح بذلك لما وجب الاتيان به فيما

بعد هكذا نقل المحقق والعلامة الاحتجاج ولم يرجحا شيئاً وبنى العلامة

الخلاف على ان قول القائل افعل هل معناه افعل في الوقت الثاني فان عصيت

ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمان الثاني من غير بيان حال

الزمن الثالث وما بعده فان قلنا بالاول اقتضى الامر الفعل في جميع الازمان

وان قلنا بالثاني لم يقتضه فالمسئلة لغوية وقد سبقه الى مثل هذا الكلام

بعض العامة وهو وان كان صحيحاً الا انه قليل الجدوى اذ الاشكال انما

هو في مدرك الوجهين اللذين بني عليهما الحكم لا فيهما فكان الواجب

ان يبحث عنه والتحقيق في ذلك ان الادلة التي استدلوا بها على ان الامر

للفور ليس مفادها على تقدير تسليمها متحداً بل منها ما يدل على ان الصيغة

بنفسها تقتضيه وهو اكثرها ومنها ما لا يدل على ذلك وانما يدل على وجوب

المبادرة الى امتثال الامر وهو الاتيان المامور فيها بالمسارعة والاستباق

فمن اعتمد واستدل على الاول ليس له عن القول بسقوط الوجوب حيث يعصي بعض

اول اوقات الامكان مفر لان ارادة الوقت الاول على ذلك التقدير بعض

مدلول لصيغة الامر فكان بمنزلة ان يقول اوجبت عليك الامر الفلاني

في اول اوقات الامكان فيصير من قبيل الموقت ولا ريب في فواته بفوات وقته

ومن اعتمد على الاخيرة فله ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل في الثاني لان الامر

يقتضي باطلاقه وجوب الاتيان بالمامور به في اي وقت كان وايجاب

المسارعة والاستباق لم يصيره موقتاً وانما اقتضى وجوب المبادرة فحيث

يعصي المكلف بمخالفته يبقى مفاد الامر الاول فينبغي ح القول بسقوط الوجوب

يخالفه هذا والذي يظهر من مساق كلامه ارادة معنى الاول

اصل الاكثرون على ان الامر بالشيء مطلقاً يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به

شرطاً كان او سبباً او غيرهما مع كونه مقدوراً وفصل بعضهم فوافق في السبب

وخالف في غيره فقال بعدم وجوبه واشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى

رضي الله عنه وكلامه في الذريعة والشافي غير مطابق للحكاية ولكنه يوهم ذلك

في بادي الرأي حيث حكى فيه ما عن بعض العامة اطلاق القول بان الامر بالشيء
امر بما لا يتم الا به وقال ان الصحيح في ذلك التفصيل بانه ان كان الذي لا يتم
الشيء الا به سببا فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا به وان كان غير سبب
وانما هو مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انه امر به
ثم اخذ في الاحتجاج لما صار اليه وقال في جملته ان الامر ورد في الشريعة على
ضربين احدهما يقتضي ايجاب الفعل دون مقدماته كالزكوة والحج فانه
لا يجب علينا ان نكتسب المال ونحصل النصاب او نتمكن من الزاد والراحلة والقرب
والاخر يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب هو في نفسه وهو الصلوة وما جرى
مجراها بالنسبة الى الوضوء فاذا انقسم الامر في الشرع الى قسمين فكيف نجعلهما
قسما واحدا وفرق في ذلك بين السبب وغيره بانه محال ان يوجب علينا المسبب
بشرط اتفاق وجود السبب اذ مع اتفاق وجود السبب لا بد من وجود المسبب
الا ان يمنع مانع ومحال ان يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات
الافعال فانه يجوز ان يكلفنا الصلوة بشرط ان يكون قد تكلفنا بالطهارة
كما في الزكوة والحج وبنى على هذا في الشافي نقض استدلال المعتزلة لوجوب نصب

الامام على الرعية بان اقامة الحدود واجبة فلا يتم الا به وهذا كما تراه ينادي
بالمغايرة للمعنى المعروف وفي كتب الاصول المشهورة لهذا وما اختاره السيد محل
وليس التعرض لتحقيق حاله ههنا بمهم فلنعد الى البحث في المعنى المعروف والحجة
السبب فيه انه ليس محل خلاف يعرف بل ادعى بعضهم فيه الاجماع وان القدرة غير حاصلة
مع المسببات فيبعد تعلق التكليف بها وحدها بل قد قيل ان الوجوب في الحقيقة
لا يتعلق بالمسببات لعدم تعلق القدرة بها اما بدون الاسباب فلامتناعها واما
معها فلكونها لازمة لا يمكن تركها فحينئذ كل امر متعلق ظاهرا بمسبب فهو بحسب
الحقيقة متعلق بالسبب فالواجب حقيقة هو وان كان في الظاهر وسيلة و
هذا الكلام عندي منظور فيه لان المسببات وان كان القدرة لا يتعلق بها
ابتداء لكنها يتعلق بها بتوسط الاسباب وهذا القدر كاف في جواز التكليف
بها ثم انضمام الاسباب اليها في التكليف يرفع ذلك الاستبعاد المدعى في
حال الانفراد ومن ثم حكى بعض الاصوليين القول بعدم الوجوب فيها ايضا
عن بعض ولكنه غير معروف وعلى كل حال فالذي اراه ان البحث في السبب قليل
جدوى لان تعليق الامر بالمسبب نادر واثر الشك في وجوبه هين واما غير

المبتنى فالاقرب فيه عندي قول المفصل لنا انه ليس لصيغة الامر دلالة على ايجابه

بواحدة من الثلث وهو ظاهر ولا يمتنع عند العقل تصريح الامر بانه غير واجب

والاعتبار الصحيح بذلك شاهد ولو كان الامر مقتضيا لوجوبه لامتنع التصريح

بنفيه احتجوا بانه لو لم يقتض الوجوب في غير السبب ايضا للزم اما تكليف ما لا يطاق

او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالي بقسميه باطل بيان الملازمة انه مع

انتفاء الوجوب كما هو المفروض يجوز تركه فح فان بقي ذلك الواجب واجبا

لزم تكليف ما لا يطاق اذ حصوله حال عدم ما توقف عليه ممتنع وان

لم يبق واجبا خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا وبيان بطلان

كل من قسمي اللازم ظ وايضا ان العقلاء لا يتابون في ذم تارك المقدمة

مطلقا وهو دليل الوجوب والجواب عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب

ان المقدور كيف يكون ممتنعا والبحث انما هو في المقدور وتاثير

الايجاب في القدرة غير معقول والحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي

لان الخطاب عبث فلا يقع من الحكيم واطلاق القول فيه يوهم ارادة

الشرعي فينكر وجواز تحقق حكم العقل هنا دون الشرعي يظهر بالتامل وعن الثاني

منع

منع كون الذم على ترك المقدمة وانما هو على ترك الفعل المامور به حيث

لا ينفك عن تركها **اصل** الحق ان الامر بالشيء على وجه الايجاب لا يقتضي النهي عن

الخاص لفظا ولا معنى واما العام فقد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية

لا بعينه وهو راجع الى الخاص بل هو عينه في الحقيقة فلا يقتضي النهي عنه ايضا وقد

يطلق ويراد به الترك وهذا يدل الامر على النهي عنه بالتضمن وقد كثر الخلاف في

هذا الاصل واضطرب كلامهم في بيان محله من المعاني المذكورة للضد فمنهم من

جعل النزاع في الضد العام بمعناه المشهور اعني الترك وسكت عن الخاص و

منهم من اطلق لفظ الضد ولم يبين المراد منه ومنهم من قال ان النزاع انما هو

في الضد الخاص واما العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر بالشيء

على النهي عنه لخرج الواجب عن كونه واجبا وعندي وهذا نظر لان النزاع

ليس منحصرا في اثبات الاقتضاء ونفيه لم يقع في الضد العام باعتبار استلزام

نفي الاقتضاء فيه خروج الواجب عن كونه واجبا بل الخلاف واقع على القول

بالاقتضاء في انه هل هو عينه او يستلزمه كما ستسمعه وهذا النزاع ليس ببعيد

عن الضد العام بل هو اليه اقرب ثم ان محصل الخلاف هنا انه ذهب قوم

الى ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده في المعنى واخرون الى انه يستلزمه وهم بين

مطلق كالاستلزام ومصرح بثبوته لفظا وفصل بعضهم فنفى الدلالة لفظا

واثبت اللزوم معنى مع تخصيص لمحل النزاع بالضد الخاص لنا على عدم الاقتضاء

في الخاص لفظا انه لو دل لكانت واحدة من الثلث وكلها منتفية اما المطابقة

فلان مفاد الامر لغة وعرفا هو الوجوب على ما سبق تحقيقه وحقيقة الوجوب

ليست الا رجحان الفعل مع المنع من الترك وليس هذا معنى النهي عن الضد الخاص

ضرورة واما التضمن فلان جزءه هو المنع من الترك ولا ريب مغايرته للاضداد

الوجودية المعبر عنها بالخاص واما الالتزام فلان شرطها اللزوم العقلي او

العرفي ونحن نقطع بان تصور معنى صيغة الامر لا يحصل منه الانتقال الى

تصور الضد الخاص فضلا عن النهي عنه ولنا على انتفائه معنى ما سنبينه

من ضعف متمسك مثبتيه وعدم قيام دليل صالح سواه عليه ولنا على

الاقتضاء في العام بمعنى الترك ما علم من ان ماهية الوجوب مركبة من امرين

احدهما المنع من الترك فصيغة الامر الدالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك

بالتضمن وذلك واضح واحتج الذاهب الى انه عين النهي عن الضد بانه لو لم يكن

نفس

نفسه لكان اما مثله او ضده او خلافه واللازم باقسامه باطل بيان الملازمة

ان كل متغايرين اما ان يكونا متساويين في الصفات النفسية اولا والمراد

بالصفة النفسية ما لا يفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل امر زايد كالانسانية

للانسان ويقابلها المعنوية المفتقرة الى تعقل امر زايد كالحدوث والتحيز

فان تساويا فيها فمثلان كسوادين وبياضين والا فان تنافيا بانفسهما

بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما والا فان تنافيا كذلك

فضدان كالسواد والبياض والا فخلافان كالسواد والحلاوة ووجه

اللازم باقسامه انهما لو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل واحد و

يجتمعان ضرورة انه يتحقق في الحركة الامر بها والنهي عن السكون الذي هو

ضدها ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر لان ذلك

حكم الخلافين كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة فكان

يجوز ان يجتمع الامر بالشيء مع الضد النهي عن ضده وهو الامر بضده لكن ذلك

محال اما اولا فلانهما نقيضان اذ يعد افعل هذا وافعل ضده امرا متناقضا كما

فعله وفعل ضده جميعا متناقضا واما ثانيا فلانه تكليف بغير الممكن وانه محال

والجواب ان كان المراد بقولهم الامر بالشيء طلب لترك ضده على ما هو حاصل

انه طلب لفعل ضد ضده الذي هو نفس الفعل المامور به ترك الضد وتسميته

طلبه نهيا وطريق ثبوته النقل اللغوي ولم يثبت ولو ثبت فحاصله ان الامر بالشيء

له عبارة اخرى كالاجنبيه مخوات وابن اخت خالتك ومثله لا يليق ان يذكر

في الكتب العلمية وان كان المراد انه طلب الكف عن ضده منعنا ما زعموا

انه لازم الخلافين وهو اجتماع كل مع ضد الاخر لان الخلافين قد يكونان

متلازمين فيستحيل فيهما ذلك اذا اجتماع احد المتلازمين مع الشيء يوجب

اجتماع الاخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضده وهو محال وقد يكونان ضدين

لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع

الضدين حجة القائلين بالاستلزام وجهان الاول ان حرمة النقيض جزء

من ماهية الوجوب فاللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن

واعترض بعضهم عن اخذ المدعى الاستلزام واقتضاء الدليل التضمن بان

الكل يستلزم الجزء وهو كما ترى واجيب بانهم ان ارادوا بالنقيض الذي

هو جزء من ماهية الوجوب الترك فليس من محل النزاع في شيء اذ لا خلاف

فان الدال على الوجوب دال على المنع من الترك والاخرج الواجب عن كونه

واجبا وان ارادوا احد الاضداد الوجودية فليس بصحيح اذ مفهوم الوجوب

ليس الا طلب الفعل مع المنع من الترك واين هو من ذلك وانت

اذا احطت خبرا بما حكينا في بيان محل النزاع علمت ان هذا الجواب لا يخلو عن نظر

الجواز كون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء على سبيل الاستلزام في مقابلة

من ادعى انه عين النهي لا على اصل الاقتضاء وما ذكر في الجواب انما يتم على تقدير

الثاني فالتحقيق ان يردد في الجواب بين الاحتمالين فيتلقى بالقبول على الاول

مع حمل الاستلزام على التضمن ويرد بما ذكر وهذا الجواب على الثاني الوجه الثاني

ان امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور

وما هو هيهنا الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل والذم بايهما

كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه فالجواب المنع من انه

لا ذم الا على فعل بل يذم على انه لم يفعل سلمنا لكنا نمنع تعلق الذم بفعل الضد

بل نقول هو متعلق بالكف ولا نزاع لنا في النهي عنه واعلم ان بعض اهل العصر

حاول جعل القول بالاستلزام منحصرا في المعنوي فقال التحقيق ان من

بان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده لا يقول بانه لازم عقلي له بمعنى انه لا بد
عند الامر من تصوره وتعقله بل المراد باللزوم العقلي مقابل الشرعي يعني ان
العقل يحكم بذلك اللزوم لا الشرع قال والحاصل انه اذا امر الامر بفعل فبصدور
ذلك الامر منه يلزم ان يحرم ضده والقاضي بذلك هو العقل فالنهي عن الضد
لازم له بهذا المعنى وهذا النهي ليس خطابا اصليا حتى يلزم تعقله بل انما هو
خطاب تبعي كالامر بمقدمة الواجب اللازم من الامر بالواجب اذ لا يلزم ان يتصوره
الامر هذا كلامه وانت اذا تاملت كلام القوم رايت ان هذا التوجيه انما
يتمشى في قليل من العبارات التي اطلق فيها الاستلزام واما الاكثرون فكلامهم
صريح في ارادة اللزوم باعتبار الدلالة اللفظية فحكمه على الكل بارادة المعنى
الذي ذكره تعسف بحت بل فريته بلية واحتج المفصلون على انتفاء الاقتضاء
لفظا بمثل ما ذكرناه في برهان ما اخترنا وعلى ثبوته معنى بوجهين احدهما
ان فعل الواجب الذي هو المامور به لا يتم الا بترك ضده وما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب وح فيجب ترك فعل الضد الخاص وهو معنى النهي عنه و
جوابه يعلم مما سبق فانا نمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا بل نخص

ذلك

ذلك بالسبب وقد تقدم والثاني ان فعل الضد الخاص مستلزم لترك المامور به
وهو محرم قطعا فيحرم الضد ايضا لان مستلزم المحرم محرم والجواب ان اردتم
بالاستلزام الاقتضاء والعلية منعنا المقدمة الاولى وان اردتم به مجرد عدم
الانفكاك في الوجود الخارجي على سبيل التحقق منعنا الاخيرة وتنقيح المبحث ان
الملزوم اذا كان علة اللازم لم يبعد كون تحريم اللازم مقتضيا لتحريم الملزوم
لنحو ما ذكر في توجيه اقتضاء ايجاب المسبب ايجاب السبب فان العقل يستبعد تحريم
المعلول من دون تحريم العلة وكذا اذا كانا معلولين لعلة واحدة فان انتفاء
التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفاءه في العلة فيختص المعلول الاخر الذي
هو المحرم بالتحريم من دون علته واما اذا انتفت العلية بينهما والاشتراك في
العلة فلا وجه ح لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم اذ لا ينكر العقل تحريم
احد الامرين متلازمين اتفاقا مع عدم تحريم الاخر وقصارى ما يتخيل ان
تضاد الاحكام باسرها يمنع من اجتماع حكمين منها في امرين متلازمين ويدفعه
ان المستحيل انما هو اجتماع الضدين في موضوع واحد على ان ذلك لو ثبت
قول الكعبي بانتفاء المباح لما هو مقرر من ان ترك الحرام لا بد وان يتحقق

في ضمن فعل من الافعال ولا ريب في وجوب ذلك الترك فلا يجوز ان يكون الفعل
المحقق في ضمنه مباحا لانه لازم للترك ويمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم و
بشاعة هذا القول غير خفية ولهم في رده وجوه في بعضها تكلف حيث ضايقهم
القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا الى قولهم ان الترك الواجب لا يتم
الا بفعل من الافعال فتكون واجبة تخييرا والتحقيق في رده انه مع وجود الصارف
عن الحرام لا يحتاج الترك الى شيء من الافعال وانما هي من لوازم الوجود حيث
نقول بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر وان قلنا بالبقاء والاستغناء
جاز خلو المكلف من كل فعل فلا يكون هناك الا الكف وأما مع انتفاء الصارف
وتوقف الامتثال على فعل منها للعلم بانه لا يتحقق الترك ولا يحصل الا مع فعله
فمن يقول بوجوب ما لا يتم الا به مطلقا يلتزم بالوجوب في هذا الفرض ولا ضير فيه
كما اشار اليه بعضهم ومن لا يقول به فهو في سعة من هذا وغيره اذا تمهد هذا فاعلم
انه ان كان المراد باستلزام الضد الخاص لترك المامور به انه لا ينفك عنه
وليس بينهما علية ولا مشاركة في علة فقد عرفت ان القول بتحريم الملزوم ح
لتحريم اللازم هو بين من ان العلة في الترك المذكور انما هو وجود الصارف

عن فعل

عن فعل المامور به وعدم الداعي اليه وذلك مستمر مع فعل الاضداد الخاصة
فلا يتصور صدورها من جمع الشرائط التكليف مع انتفاء الصارف الا
على سبيل الالجاء والتكليف معه ساقط وهكذا القول بتقدير ان يراد بالاستلزام
اشتراكهما في العلة فانه ممنوع ايضا لظهور ان الصارف الذي هو العلة في الترك
ليس علة لفعل الضد نعم هو مع ارادة الضد من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد
فاذا كان واجبا كان مما لا يتم الواجب الا به واذ قد اثبتنا سابقا عدم وجوب
غير السبب من مقدمة الواجب فلا حكم فيهما بواسطة ماهما مقدمة له لكن
الصارف باقتضائه ترك المامور به يكون منهيا عنه كما قد عرفت فاذا
به المكلف عوقب عليه من تلك الجهة وذلك لا ينافي التوصل به الى الواجب
فيحصل ويصح الاتيان بالواجب الذي هو احد الاضداد الخاصة ويكون
النهي متعلقا بتلك المقدمة ومعلولها الا بالضد المصاحب للمعلول وحيث
رجع حاصل البحث هنا الى البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به وعدمه
فلو رام الخصم التعلق بما نبهنا عليه بعد تقريبه بنوع من التوجيه كان يقال
لو لم يكن الضد منهيا عنه لصح فعله وان كان واجبا موسعا لكنه لا يصح

في الواجب الموسع لان فعل الضد يتوقف على وجود الصارف عن الفعل ا
لمامور به وهو محرم قطعا فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا
الصارف واجبا باعتبار كونه مما لا يتم الواجب الا به فيلزم اجتماع الوجوب وا
لتحريم في امر واحد شخصي ولا ريب في بطلانه لدفعناه بان صحة البناء على وجوب
ما لا يتم الواجب الا به يقتضي تمامية الوجه الاول من الحجة فلا يحتاج الى هذا التو
الطويل على ان الذي يقتضيه التدبر في وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا على
القول به انه ليس على حد غيره من الواجبات والا لكان اللازم في نحو ما انا
وجب الحج على النائي فقطع المسافة او بعضها على وجه منهي عنه ان لا يحصل
الامتثال حج فيجب عليه بوجوب عادة السعي بوجه سائغ لعدم صلاحية الفعل
المنهي عنه للامتثال كما سياتي بيانه وهم لا يقولون بوجوب الاعادة قطعا فعلم
ان الوجوب فيها انما هو للتوصل بها الى الواجب ولا ريب انه بعد الاتيان بالمنهي عنه
يحصل التوصل فيسقط الوجوب لانتفاء غايته اذا عرفت ذلك فنقول الواجب
الموسع كالصلوة مثلا يتوقف حصوله بحيث يتحقق به الامتثال على ارادته و
كراهة ضده فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك الارادة وهاتيك
الكراهة

الكراهة بالضد واجبتان لان كراهته محرمة فيجتمع الوجوب والتحريم في شيء واحد
شخص وهو باطل كما سيجيء لكن قد عرفت ان الوجوب في مثله انما هو للتوصل بها
الى ما لا يتم الواجب الا به فانا فرضنا ان المكلف عصى وكره ضده واجبا حصل له
التوصل الى المط فيسقط ذلك الوجوب لفوات الغرض منه كما علم من مثال الحج و
من هنا يتجه ان يقال بعدم اقتضاء الامر النهي عن الضد الخاص وان قلنا بوجوب
ما لا يتم الواجب الا به اذ كون وجوبه للتوصل يقتضي اختصاصه بحالة امكانه
ولا ريب انه مع وجوب الصارف عن الفعل الواجب وعدم الداعي الذي لا يمكن التوصل
فلا معنى لوجوب المقدمة ح وقد علمت ان وجود الصارف وعدم الداعي
مستمران مع الاضداد الخاصة وايض فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها
انما تنهض دليلا على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها
كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر وح فاللازم عدم وجوب الترك الضد الخاص
في حال عدم ارادة الفعل المتوقف عليه من حيث كونه مقدمة له فلا يتم الاستناد
في الحكم بالاقتضاء اليه وعليك بامعان النظر في هذه المباحث فاني
لا اعلم احدا حام حولها

اصل المشهور بين اصحابنا ان الامر بالشيئين او الاشياء

اصل

على وجه التخيير يقتضي ايجاب الجميع لكن تخييرا بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال
بالجميع وايها فعل كان واجبا بالاصالة وهو اختيار جمهور المعتزلة وقالت
الاشاعرة الواجب واحد لا بعينه ويتعين بفعل المكلف قال العلامة رحمه الله
ونعم ما قال الظاهر انه لا خلاف بين القولين في المعنى لان المراد بوجوب الكل
على البدل انه لا يجوز للمكلف الاخلال بها اجمع ولا يلزم الجمع بينها وله الخيار
في تعيين ايها شاء والقائلون بوجوب واحد لا بعينه عنوا به هذا فلا خلاف
معنوي بينهم نعم هنا مذهب يتبرأ كل واحد من المعتزلة والاشاعرة منه وينسبه
كل منهم الى صاحبه واتفقا على فساده وهو ان الواجب واحد معين عند الله تعالى
غير معين عندنا الا ان الله يعلم ان ما يختاره المكلف هو ذلك المعين عنده تعالى
ثم انه اطال الكلام في البحث عن هذا القول وحيث كان بهذه المثابة فلا داعي
لنا مهما في توجيهه ورده ولقد احسن المحقق رحمه الله حيث
قال بعد نقل الخلاف في هذه المسئلة وليست المسئلة كثيرة الفائدة اصل الامر
بالفعل في وقت يفضل عنه جائز عقلا واقع على الاصح ويعبر عنه بالواجب
الموسع كصلوة الظهر مثلا وبه قال اكثر الاصحاب كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلامة
وجمهور

وجمهور المحققين من العامة وانكر ذلك قوم لظنهم انه يؤدي الى جواز ترك
الواجب ثم انهم افترقوا على ثلاثة مذاهب احدها ان الوجوب يختص بالاول وهو من
الشيخ ظاهر هذا ذلك مختص باول الوقت وهو الظاهر من كلام المفيد رحمه الله
على ما ذكره العلامة وثانيها انه مختص باخر الوقت ولكن لو فعل في اوله كان جاريا
مجرى تقديم الزكوة فيكون نفلا يسقط به الفرض وثالثها انه مختص بالاخر
فاذا فعل في الاول وقع مراعى فان بقي المكلف على صفات التكليف تبين
ان ما اتى به كان واجبا وان خرج عن صفات المكلفين كان نفلا وهذان ا
لقولان لم يذهب اليهما احد من طائفتنا وانما هما لبعض العامة والحق تساوي
اجزاء الوقت في الوجوب بمعنى ان للمكلف الاتيان به في اول الوقت ووسطه
واخره وفي اي جزء اتفق ايقاعه كان واجبا بالاصالة من غير فرق بين بقائه
على صفة التكليف وعدمه ففي الحقيقة يكون راجعا الى الواجب المخير وهل يجب
البدل وهو العزم على اداء الفعل في ثاني الحال اذا اخره عن اول الوقت ووسطه
قال السيد المرتضى نعم واختاره الشيخ رحمهما الله على ما حكاه المحقق عنه وتبعهما
السيد ابو المكارم بن زهرة والقاضي سعد الدين بن البراج وجماعة من المعتزلة

وجماعة من المعتزلة والاكثرون على عدم الوجوب ومنهم المحقق والعلامة رحمه الله
وهو الاقرب فيحصل مما اخترناه في المقام دعويان لنا على الاولى منهما ان الوجوب
مستفاد من الامر وهو مقيد بجميع الوقت لان الكلام فيما هو كذلك وليس للامر
تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان يكون الجزء الاول من الفعل منطبقا
على الجزء الاول من الوقت والاخر على الاخر فان ذلك بط اجماعا ولانكاره
في اجزائه بان ياتي بالفعل في كل جزء يسعه من اجزاء الوقت وليس في الامر تعرض
لتخصيصه باول الوقت واخره ولا بجزء من اجزائه المعينة قطعا بل ظاهره
ينفي التخصيص ضرورة دلالته على تساوي نسبة الفعل الى اجزاء الوقت فيكون
القول بالتخصيص بالاول والاخر تحكما باطلا وتعين القول بوجوبه على التخيير
في اجزاء الوقت ففي اي جزء اتاه فقد اداه في وقته وايضا فانه لو كان الوجوب
مختصا بجزء معين فان كان اخر الوقت كان المصلي للظهر مثلا في غيره مقدما
كما قال المفيد وبعض العامة
لصلوته على الوقت فلا يصح كما لو صلاها قبل الزوال وان كان اوله كان المصلي
في غيره قاضيا فيكون بتاخيره له عن وقته عاصيا كما لو اخر الى وقت العصر وهما
خلاف الاجماع ولنا على الثانية ان الامر ورد مطلقا بالفعل وليس فيه تعرض
للتخيير

التخيير بينه وبين العزم بل ظاهره ينفي التخيير ضرورة كونه دالا على وجوب الفعل
بعينه ولم يقم على وجوب العزم دليل غيره فيكون القول به ايضا تحكما كالتخصيص
الوجوب بجزء معين احتجوا بوجوب العزم بانه لو جاز ترك الفعل في اول الوقت
او وسطه من غير بدل لم ينفصل عن المندوب فلا بد من ايجاب البدل ليحصل التميز
بينهما وحيث يجب فليس هو غير العزم للاجماع على عدم بدلية غيره وبانه ثبت
في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزء ولو اخل بهما
عصى وذلك معنى وجوب احدهما فثبت والجواب عن الاول ان الانفصال
عن المندوب ظاهر مما مر فان اجزاء الوقت في الواجب الموسع باعتبار تعلق الامر
بكل واحد منها على سبيل التخيير يجري مجرى الواجب المخير ففي اي جزء اتفق ايقاع
الفعل فهو قائم مقام ايقاعه في الاجزاء البواقي فكما ان حصول الامتثال في المخير
بفعل واحدة من الخصال لا يخرج ما عداها عن وصف الوجوب التخييري كذلك
ايقاع الفعل في الجزء الاوسط او الاخير من الوقت في الموسع لا يخرج ايقاعه
في الاول منه مثلا عن وصف الوجوب الموسع وذلك ظ بخلاف المندوب فانه
لا يقوم مقامه حيث يترك شيء وهذا كاف في الانفصال وعن الثاني انا

نقطع بان الفاعل للصلوة فيه ممتثل باعتبار كونها صلوة بخصوصها لا لكونها
باعتبار احد الامرين الواجبين تخييرا اعني الفعل والعزم فلو كان ثمة تخيير بينهما
لكان الامتثال بها من حيث انها احدهما على ما هو مقرر في الواجب التخييري وايضا
فالاثم الحاصل على الاخلال بالعزم على تقدير تسليمه ليس لكون المكلف مخيرا بينه و
بين الصلوة حتى يكونا كخصال الكفارة بل لان العزم على فعل كل واجب اجمالا حيث
يكون الالتفات اليه بطريق الاجمال و تفصيلا عند كونه متذكرا له بخصوصيته
حكم من احكام الايمان يثبت مع ثبوت الايمان سواء دخل وقت الواجب او
لم يدخل فهو واجب مستمر عند الالتفات الى الواجبات اجمالا او تفصيلا فليس وجوبه
على سبيل التخيير بينه وبين الصلوة واعلم ان بعض الاصحاب توقف في وجوب
العزم على الوجه الذي ذكر وله وجه وان كان الحكم به متكررا في كلامهم و
ربما استدل له بالتحريم العزم على ترك الواجب لكونه عزما على الحرام فيجب
العزم على الفعل لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين حيث لا يكون
غافلا ومع الغفلة لا يكون مكلفا وهو كما ترى حجة من خص الوجوب باول الوقت
ان الفضيلة في الوقت ممتنعة لادائه الى جواز ترك الواجب فيخرج عن كونه
واجبا

واجبا وح فالاولى صرف الامر الى جزء معين من الوقت فاما الاول والاخر
لانتفاء القول بالواسطة ولو كان هو الاخر لما خرج عن العهدة باداته في الاول
وهو باطل اجماعا فتعين ان يكون هو الاول والجواب اما عن امتناع الفضيلة
في الوقت فقد اتضح بما حققناه انفا فلا نطيل باعادته واما عن تخصيص الوجوب
بالاول فبانه لو تم لما جاز تاخيره عنه وهو باطل ايضا كما تقدمت الاشارة
اليه واحتج من علق الوجوب باخر الوقت بانه لو كان واجبا في الاول لعصى
بتاخيره لانه ترك للواجب وهو الفعل في الاول لكن التالي باطل بالاجماع فكذا
المقدم وجوابه منع الملازمة والسند ظ مما تقدم فان اللزوم المدعى انما يتم
لو كان الفعل في الاول واجبا على التعيين وليس كذلك بل وجوبه على
سبيل التخيير وذلك ان الله تع اوجب عليه ايقاع الفعل في ذلك الوقت
ومنعه من اخلائه عنه وسوغ له الاتيان به في اي جزء شاء منه فان اختار
المكلف ايقاعه في اوله او وسطه واخره فقد فعل الواجب وكما ان جميع خصال
الواجب المخير يتصف بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع بل
للمكلف اختيار ما شاء منها فكذا هنا لا يجب عليه ايقاع الفعل في الجميع ولا يجب

له اخلاء الجميع عنه والتعيين مفوض اليه ما دام الوقت متسعا فاذا تضيق تعين
عليه الفعل وينبغي ان يعلم ان بين التخيير في الموضعين فرقا من حيث انه متعلق في الخصال
بالجزئيات المتخالفة الحقايق وفيما نحن فيه بالجزئيات المتفقة الحقيقة فان الصلوة المؤداة
مثلا في جزء من اجزاء الوقت مثل المؤدات في كل جزء من الاجزاء الباقية والمكلف
مخير بين هذه الاشخاص المتخالفة بتشخصاتها المتماثلة بالحقيقة وقيل بل الفرق
ان التخيير هناك بين جزئيات الفعل وههنا في اجزاء الوقت والامر سهل

اصل الحق ان تعليق الامر بل مطلق الحكم على شرط يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط
وهو مختار اكثر المحققين ومنهم الفاضلان وذهب السيد المرتضى الى انه لا يدل
الا بدليل منفصل وتبعه ابن زهرة وهو قول جماعة من العامة لنا ان قول
القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك في المتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند
انتفاء الاكرام قطعا بحيث لا يكاد ينكر عند مراجعة الوجدان فيكون الاول
ايضا هكذا واذا ثبت الدلالة على هذا المعنى عرفا ضممنا الى ذلك مقدمة اخرى
سبق التنبيه عليها وهي اصالة عدم النقل فيكون كذلك لغة احتج السيد بان
تاثير الشرط هو تعلق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر

مجری

مجری مجراه ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين
من رجالكم يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه اخر فانضمام الثاني
الى الاول شرط في القبول ثم نعلم ان ضم امراتين الى الشاهد الاول يقوم مقام
الثاني ثم نعلم بدليل ان ضم اليمين الى الواحد يقوم مقامه ايضا فنيابة بعض
الشروط عن بعض اكثر من ان تحصى واحتج موافقوه مع ذلك بانه لو كان انتفاء
الشرط مقتضيا لانتفاء ما تعلق عليه لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على
البغاء ان اردن تحصنا دالا على عدم تحريم الاكراه حيث لا يردن التحصن
وليس كذلك بل هو حرام مطلقا والجواب عن الاول انه اذا علم وجود ما يقوم
مقامه كما في المثال الذي ذكره لم يكن ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط
احدهما فيتوقف انتفاء المشروط على انتفائهما معا لان مفهوم احدهما
لا يعدم الا بعدمهما وان لم يعلم له بدل كما هو مفروض البحث كان الحكم
مختصا به ولزم من عدمه عدم المشروط للدليل الذي ذكرناه وعن الثاني
بوجوه احدها ان ظاهر الاية يقتضي عدم تحريم الاكراه اذا لم يردن التحصن
لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة اذ انتفاء الحرمة قد يكون لطريان

المحل وقد يكون لامتناع وجود متعلقها عقلا لان السالبة تصدق بانتفاء
المحمول تارة وبعدم الموضوع اخرى والموضوع هنا منتف لانهن اذا لم يردن
التحصن فقد اردن البغاء ومع ارادتهن البغاء يمتنع اكراههن عليه فان ا
لاكراه هو حمل الغير على ما يكرهه فحيث لا يكون كارها يمتنع تحقق الاكراه فلا
يتعلق به الحرمة وثانيهما ان التعليق بالشرط انما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه
اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى ويجوز ان يكون فائدته في الاية المبالغة في النهي
على الاكراه يعني انهن اذا اردن العفة فالمولى احق بارادتها وان الاية نزلت
فيمن يردن التحصن ويكرههن المولى على الزنا وثالثهما انا سلمنا ان الاية يدل
على انتفاء حرمة الاكراه بحسب الظاهر نظرا الى الشرط لكن الاجماع القاطع
عارضه ولا ريب ان الظاهر يدفع بالقاطع **اصل** واختلفوا في اقتضاء ا
لتعليق على الصفة نفي الحكم عند انتفائها فاثبته قوم وهو الظاهر من كلام
الشيخ وجنح اليه الشهيد في الذكرى ونفاه السيد والمحقق والعلامة وكثير
من الناس وهو الاقرب لنا انه لو دل لكانت احد الثلث وهي باسرها منتفية
اما الملازمة فبينة واما انتفاء اللازم فظاهر بالنسبة الى المطابقة والتضمن

اذ نفي

اذ نفي الحكم عن غير محل الوصف ليس عين اثباته فيه ولا جزءه ولانه لو كان
كذلك لكانت الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم معترف بفساده و
اما بالنسبة الى الالتزام فلانه لا ملازمة في الذهن ولا في العرف بين ثبوت
الحكم عند صفة كوجوب الزكوة في السائمة مثلا وانتفائه عند اخرى كعدم
وجوبها في المعلوفة احتجوا بانه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة لعري تعليقه
عليها عن الفائدة وجرى مجرى قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيوب وا
لاسود اذا نام لا يبصر والجواب المنع عن الملازمة فان الفائدة غير منحصرة
فيما ذكرتموه بل هي كثيرة منها شدة الاهتمام ببيان حكم محل الوصف اما لاحتياج
السامع الى بيانه كان يكون مالكا للسائمة مثلا دون غيرها او لدفع توهم
عدم تناول الحكم له كما في قوله تعالى وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ فانه
لولا التصريح بالخشية لامكن ان يتوهم جواز القتل معها فدل بذكرها
على ثبوت التحريم عندها ايضا ومنها ان يكون المصلحة مقتضية لاعلام حكم
الصفة بالنص وما عداها بالبحث والفحص ومنها وقوع السؤال عن محل ا
لوصف دون غيره فيجاب على طبقه او تقدم بيان حكم الغير لنحو هذا من قبل

واعترض بان الخصم انما يقول باقتضاء التخصيص بالوصف نفي الحكم عن غير
محله اذا لم يظهر للتخصيص فائدة سواه فحيث يتحقق ما ذكرتموه من الفوائد
لا يبقى من محل النزاع في شيء وجوابه ان المدعى عدم وجدان صورة لا تحتمل فائدة
من تلك الفوائد وذلك كاف في الاستغناء عن اقتضاء النفي الذي صح
اليه صونا لكلام البلغاء عن التخصيص لا لفائدة اذ مع احتمال فائدة منها
يحصل الصون ويتأدى ما لابد في الحكمة منه فيحتاج اثبات ما سواه الى
دليل واما تمثيلهم في الحجة بالابيض والاسود فلا نسلم ان المقتضي لاستقباحه
هو عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف وانما هو كونه بيانا للواضحات

اصل والاصح ان التقييد بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها
وفاقا لاكثر المحققين وخالف في ذلك السيد رضي الله عنه فقال ان التعليق
الحكم بغاية انما يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفاؤه او ثباته
بدليل ووافقه على ذلك بعض العامة لنا ان قول القائل صوموا الى الليل
معناه آخر وجوب الصوم مجيء الليل فلو فرض ثبوت الوجوب بعد مجيئه لم
يكن الليل آخرا وهو خلاف المنطوق واحتج السيد رحمه الله بنحو ما سبق

في الاحتجاج

اصل

اصل

في الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص بالوصف حتى انه قال من فرق بين تعليق الحكم
بصفة وتعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض لفرقه بين امرين
لا فرق بينهما فان قال فاي معنى لقوله تعالى ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ اذا كان ما
بعد الليل يجوز ان يكون فيه الصوم قلنا واي معنى لقوله عليه السلام في سائمة
الغنم زكوة والمعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع ان يكون المصلحة في ان يعلم
ثبوت الزكوة في السائمة بهذا النص ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل آخر
قلنا لا يمتنع فيما علق بغاية حرفا بحرف والجواب المنع من مساواته للتعليق
بالصفة فان اللزوم هنا ظاهر اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد بكون
آخره الليل مثلا عن عدمه في الليل بخلافه هناك كما علمت ومبالغة السيد
رحمه الله في التسوية بينهما لا وجه لها بل التحقيق ما ذكره بعض الافاضل
من انه اقوى دلالة من الشرط وبعض من لم يقل بها

اصل قال اكثر مخالفينا ان
الامر بالفعل المشروط جائز وان علم الآمر انتفاء شرطه وربما تعدى بعض
متأخريهم فاجازه وان علم المأمور ايضا مع نقل كثير منهم الاتفاق على منعه
وشرط اصحابنا في جوازه مع انتفاء الشرط كون الآمر جاهلا بالانتفاء كالآمر

ولهذا قال بها كل
من قال بمفهوم الشرط

بامر السيد عبده بالفعل في غد مثلا و يتفق موته قبله فان الامر هنا جائز
باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط ويكون مشروطا ببقاء العبد الى الوقت
المعين واما مع علم الامر كامر الله تعالى زيدا بصوم غد وهو يعلم موته فيه
فليس بجائز وهو الحق لكن لا يعجبني الترجمة من المجيب بما ترى وان تكثر ايرادها
في كتب القوم وسيظهر لك سر ما قلته واما لم اعدل عنها ابتداء قصدا الى مطابقة
دليل الخصم بما عنونت به الدعوى حيث جعله على الوجه الذي حكيناه واجاد علم الهدى
حيث نحى عن هذا المسلك واحسن التادية عن اصل المطلب فقال وفي الفقهاء والمتكلمين
من يجوز ان يامر الله تعالى بشرط ان لا يمنع المكلف من الفعل او بشرط ان يقدره و
يزعمون انه يكون مامورا بذلك مع المنع وهذا غلط لان الشروط انما يحسن فيمن
لا يعلم العواقب ولا طريق له الى علمها فاما العالم بالعواقب وبالاحوال المكلف
فلا يجوز ان يامر بشرط قال والذي يبين ذلك ان الرسول صلى الله عليه واله لو
اعلمنا ان زيدا لا يتمكن من الفعل في وقت مخصوص قبح منا ان نامره بذلك لا
محالة وانما حسن دخول الشرط فيمن نامره فقد علمنا بصفته في المستقبل الا
ترى انه لا يجوز الشرط فيما يصح فيه العلم ولنا اليه طريق نحو حسن الفعل لانه مما يصح

ان نعلم

ان نعلمه وكون المامور متمكنا لا يصح ان نعلم عقلا فقد الخبر فلا بد من الشرط فلا بد ان
يكون احدنا في امره يحصل في حكم الظان لتمكن من يامره بالفعل مستقبلا ويكون
الظن في ذلك قائما مقام العلم فاما مع حصوله فلا يقوم مقامه واذا كان القديم
تعالى عالما بتمكن من يتمكن وجب ان يتوجه الامر نحوه دون من يعلم انه لا يتمكن فالرسول صلى الله
عليه واله حاله كحالنا ان اعلمنا الله تعالى حال من نامره فعند ذلك نامره بلا شرط قلت
هذه الجملة التي افادها السيد قدس الله نفسه كافية في تحرير المقام ووافية باثبات
المذهب المختار فلا غرو ان نقلناها بطولها واكتفينا بها عن اعادة الاحتجاج
على ما صار اليه جمع المجوزين بوجوه الاول لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص
احد واللازم باطل بالضرورة من الدين وبيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى
شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف له فلا تكليف به فلا معصية الثاني لو لم يصح
لم يعلم احد انه مكلف واللازم باطل اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع ا
لتكليف وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا لا يقال قد
يحصل له العلم قبل الفعل اذا كان الوقت متسعا واجتمعت الشرائط عند دخول الوقت
وذلك كاف في تحقق التكليف لانا نقول نحن نفرض الوقت المتسع زمنا وتردد في
كل جزء فانه مع الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى بصفة التكليف

فى الجزء الاخر فلا يعلم حصول الشرط الذى هو بقاء بالصفة فيه فلا يعلم التكليف واما
بطلان اللازم فبالضرورة الثالث لو لم يصح لم يعلم ابرهيم عليه السلام وجوب ذبح
ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علمه والا لم يقدم على ذبح ولده
ولم يحتج الى فداء الرابع كما ان الامر يحسن لمصالح تنشا من المامور به كذلك يحسن لمصالح
تنشا من نفس الامر وموضع النزاع من هذا القبيل فان المكلف من حيث عدم علمه
بامتناع فعل المامور به ربما يوطن نفسه على الامتثال فيحصل له بذلك لطف فى
الاخرة والدنيا لانزجاره عن القبيح الابرى ان السيد قد يستصلح بعض عبيده با
يجرها عليه مع عزمه على فسخها امتحانا له والانسان قد يقول لغيره وكلتك فى بيع عبدى
مثلا مع علمه بانه سيعزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل وامتحانه فى امر العبد والجواب
عن الاول ظاهر مما حققه السيد رحمه الله اذ ليس نزاعنا فى مطلق شرط
الوقوع وانما فى الشرط الذى يتوقف عليه تمكن المكلف شرعا وقدرته على امتثال الامر
وليست الارادة منه قطعا والملازمة انما يتم بتقدير كونها منه وح فتوجه المنع عليها
جلى وعن الثانى المنع من بطلان اللازم وادعا الضرورة فيه مكابرة وبهتان وقد
ذكر السيد فى تتمة تنقيح المقام ما يتضح به سند هذا المنع فقال ولهذا نذهب
الى انه لا يعلم احد بانه مامور بالفعل الا بعد تقضى الوقت وخروجه فيعلم انه كان
مامورا

مامورا به وليس يجب اذا لم يعلم قطعا انه مامور ان يسقط عنه وجوب التحرز لانه
اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم وهذه امارة يغلب معها الظن ببقائه
فوجب ان يحترز من ترك الفعل والتقصير فيه ولا يحترز من ذلك الا بالشروع
فى الفعل والابتداء به ولذلك مثال فى العقل وهو ان المشاهد للسبع من بعد
مع تجويزه ان يخترمه السبع قبل ان يصل اليه يلزمه التحرز منه لما ذكرناه وانما يجب
انما لزمه التحرز ان يكون عالما ببقاء السبع وتمكنه من الاضرار به وهذا كلام
جيد ما عليه فى توجيه المنع من مزيد وبه يظهر الجواب عن الاستدلال بعضهم
على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل بانعقاد الاجماع على وجوب الشروع
فيه بنية الفرض لانه يكفى فى وجوب نية الفرض غلبة الظن بالبقاء والتمكن
حيث لا سبيل الى القطع فلا دلالة له على حصول العلم وعن الثالث المنع
من تكليف ابرهيم بالذبح الذى هو فرى الاوداج بل كلف بمقدماته كالاضجاع
وتناول المدية وما يجرى مجرى ذلك والدليل على هذا قوله تعالى وناديناه ان
يا ابرهيم قد صدقت الرؤيا فاما جزعه فلاشفاقه من ان يؤمر بعد
مقدمات الذبح به نفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء
فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به من الذبح او عن مقدمات الذبح زيادة

عما فعله لم يكن قد امر بها اذ لا يجب في الفدية ان يكون من جنس المفدى وعن الرابع
انه لو سلم لم يكن الطلب هناك للفعل لما قد علم من امتناعه بل للعزم على الفعل والانقياد
اليه والامتثال وليس النزاع فيه بل في نفس الفعل واما ما ذكر من المثال فانما يحسن
لمكان التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل وذلك ممتنع في حقه تعالى

اصل والاقرب عندي ان نسخ مدلول الامر وهو الوجوب لا يبقى معه الدلالة على
الجواز بل يرجع الى الحكم الذي كان قبل الامر وبه قال العلامة في النهاية وبعض
المحققين من العامة وقال اكثرهم بالبقاء وهو مختاره في التهذيب لنا ان الامر انما
يدل على الجواز بالمعنى الاعم اعني الاذن في الفعل فقط وهو قدر مشترك بين الوجوب
والندب والاباحة والكراهة فلا يتقوم الا بما فيها من القيود ولا يدخل بدون
ضم شيء منها اليه في الوجود فادعاء بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول و
القول بانضمام الاذن في الترك اليه باعتبار لزومه لرفع المنع الذي اقتضاه
النسخ موقوف على كون النسخ متعلقا بالمنع من الترك الذي هو جزء مفهوم
الوجوب دون المجموع وذلك غير معلوم اذ النزاع في النسخ الواقع بلفظ نسخت
الوجوب ونحوه وهو كما يحتمل التعلق بالجزء الذي هو المنع من الترك لكون رفعه كافيا
في رفع مفهوم الكل كذلك يحتمل التعلق بالمجموع وبالجزء الذي هو رفع الحرج عن الفعل
كما

كما ذكره البعض وان كان قليل الجدوى لكونه في الحقيقة راجعا الى التعلق
بالمجموع احتجوا بان المقتضي للجواز موجود والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه
اما الاول فلان الجواز جزء من الوجوب والمقتضي للمركب مقتض لاجزائه واما
الثاني فلان الموانع كلها منتفية بحكم الاصل والفرض سوى نسخ الوجوب وهو
لا يصلح للمانعية لان الوجوب ماهية مركبة والمركب يكفي في رفعه رفع احد
اجزائه فيكفي في رفع الوجوب رفع المنع من الترك الذي هو جزؤه وحينئذ فلا يدل
نسخه على ارتفاع الجواز فان قيل لا نسلم عدم ما نفيه نسخ الوجوب لثبوت الجواز لان
الفصل علة لوجود الحصة التي معه من الجنس كما نص عليه المحققون والجواز الذي
هو جنس الواجب وغيره لا بد لوجوده في الواجب من علة هي الفصل وذلك هو
المنع من الترك فزواله مقتض لزوال الجواز لان المعلول يزول بزوال علته
فيثبت مانعية النسخ لبقاء الجواز قلنا هذا مردود من وجهين احدهما ان الخلاف
واقع في كون الفصل علة للجنس فقد انكره بعضهم وقال انهما معلولان لعلة واحدة
وتحقيق ذلك يطلب من مواضعه وثانيهما انا وان سلمنا كونه علة له فلا
نسلم ان ارتفاعه مطلقا يقتضي ارتفاع الجنس بل انما يرتفع بارتفاعه اذا لم
فصل اخر وذلك لان الجنس انما يفتقر الى فصل ما من الفصول وعن البرهان

من الترك مقتضي لثبوت الاذن فيه وهو فصل اخر الجنس الذي هو الجواز والحاصل
ان الجواز قيد بين احدهما المنع من الترك والاخر الاذن فيه فاذا زال الاول خلفه
الثاني ومن هيهنا ظهر انه ليس المدعى ثبوت الجواز بمجرد الامر بل به وبالناسخ فجنسه
بالاول وفصله بالثاني ولا ينافي هذا اطلاق القول بانه اذا نسخ الوجوب بقي الجواز
حيث ان ظاهره استقلال الامر كما ان ذلك توسع في العبارة واكثرهم مصرحون
بما قلناه فان قيل لما كان رفع المركب يحصل تارة برفع جميع اجزائه واخرى برفع
بعضها لم يعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب لتساوي احتمال رفع البعض الذي
يتحقق معه البقاء ورفع الجميع الذي معه يزول قلنا الظاهر يقتضي البقاء
لتحقق مقتضيه اولا والاصل استمراره فلا يدفع بالاحتمال وتوضيح ذلك ان
النسخ انما توجه الى الوجوب والمقتضي للجواز هو الامر فيستصحب الى ان يثبت ما
ينافيه وحيث ان رفع الوجوب يتحقق برفع احد جزئيه لم يبق لنا سبيل الى
القطع بثبوت المنافي فيستمر الجواز ظاهرا وهذا معنى ظهور بقائه والجواب
المنع من وجود المقتضي فان الجواز الذي هو جزء من ماهية الوجوب وقدر
مشترك بينها وبين الاحكام الثلثة الاخر لا تحقق له بدون انضمام احد
قيودها اليه قطعا وان لم يثبت علية الفصل للجنس لان انحصار الاحكام
في الخمسة

في الخمسة يعد من الضروريات وح فالشك في وجود القيد يوجب الشك
في وجود المقتضي وقد علمت ان نسخ الوجوب كما يحتمل التعلق بالقيد فقط
اعني المنع من الترك فيقتضي ثبوت نقيضه الذي هو قيد اخر كذلك يحتمل
التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد فانضمام القيد مشكوك فيه ولا يتحقق
معه وجود المقتضي ولو تشبث الخصم في ترجيح الاحتمال الاول باصالة عدم
تعلق النسخ بالجميع لكان معارضا باصالة عدم وجود القيد فيتساقطان
وبهذا يظهر فساد قولهم في اخر الحجة ان الظاهر يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه
والاصل استمراره فان انضمام القيد مما يتوقف عليه وجود المقتضي ولم يثبت
واذا تقرر ذلك فاعلم ان دليل الخصم لو تم لكان دالا على بقاء الاستحباب
لا الجواز فقط كما هو المشهور على السنتهم يريدون به الاباحة ولا الاعم منه ومن
الاستحباب كما يوجد في كلام جماعة ولا منهما ومن المكروه كما ذهب اليه بعض
حتى انهم لم ينقل القول ببقاء الاستحباب بخصوصه الا عن شاذ بل بمادة
ذلك بعضهم نافيا القائل به مع ان دليلهم على البقاء كما رايت ينادي بان ا
لباقي هو الاستحباب وتوضيحه ان الوجوب لما كان مركبا من الاذن في الفعل
وكونه راجحا ممنوعا من تركه وكان رفع المنع من الترك كافيا في رفع حقيقة الوجوب

لاجرم كان الباقي من مفهومه هو الاذن في الفعل مع رجحانه فاذا انضم اليه الاذن في الترك على ما اقتضاه الناسخ لكملت قيود الندب وكان هو الباقي

البحث الثاني في النواهي اصل اختلف الناس في مدلول صيغة النهي حقيقة على نحو اختلافهم في الامر والحق انها حقيقة في التحريم مجاز في غيره لانه المتبادر عنها في العرف العام عند الاطلاق ولهذا يذم العبد على فعل ما نهاه المولى عنه بقوله لا تفعله والاصل عدم النقل ولقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا اوجب سبحانه الانتهاء عما نهى الرسول صلى الله عليه وآله عنه لما ثبت من ان الامر حقيقة في الوجوب وما وجب الانتهاء عنه فقد حرم فعله وما يقال من ان هذا مختص بمناهي الرسول يدل بالفحوى على تحريم ما نهى الله عنه مع ما في احتمال الفصل من البعد هذا واستعمال النهي في الكراهة شايع في اخبارنا المروية عن الائمة على نحو ما قلناه في الامر

اصل واختلفوا في ان المطلوب بالنهي ما هو فذهب الاكثرون الى انه هو الكف عن الفعل المنهي عنه ومنهم العلامة في تهذيبه وقال في النهاية المطلوب بالنهي نفس ان لا يفعل وحكى انه قول جماعة كثيرة وهذا هو الاقوى لنا ان تارك المنهي عنه كالزنا مثلا يعد في العرف ممتثلا ويمدحه العقلاء على انه لم يفعل من دون نظر الى تحقق الكف منه بل لا يكاد يخطر ببال اكثرهم وذلك دليل على

ان متعلق

ان متعلق التكليف ليس هو الكف والا لم يصدق الامتثال ولم يحسن المدح على مجرد الترك احتجوا بان النهي تكليف ولا تكليف الا بمقدور للمكلف ونفي الفعل يمتنع ان يكون مقدورا له لكونه عدما اصليا او لعدم الاصلي سابق على القدرة وحاصل قبلها وتحصيل الحاصل محال والجواب المنع من انه غير مقدور لان نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم متساوية فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا لان تاثير صفة القدرة في الوجود فقط وجوب لا قدرة فان قيل لا بد للقدرة من اثر عقلا والعدم لا يصلح اثرا لانه نفي محض وايضا فالاثر لا بد ان يستند الى المؤثر ويتجدد به والعدم سابق مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة المتاخرة قلنا العدم انما يجعل اثرا للقدرة باعتبار استمراره وعدم الفصل الحتمية بهذا الاعتبار في حيز المنع وذلك لان القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر فاثر القدرة انما هو الاستمرار المقارن لها المستند اليها ومتجددا بها

اصل قال السيد المرتضى رضي الله وجماعة منهم العلامة في احد قوليه ان النهي كالامر في عدم الدلالة على التكرار بل هو محتمل له وللمرة وقال قوم بافادته الدوام والتكرار وهو القول الثاني للعلامة رحمه الله اختاره

في النهاية ناقلا له عن الاكثر واليه اذهب لنا ان النهي يقتضي منع
المكلف من ادخال ماهية الفعل وحقيقته في الوجود وهو انما
يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد من افرادها فيه اذ مع
ادخال فرد منها يصدق ادخال تلك الماهية في الوجود لصدقها
به ولهذا اذا نهى السيد عبده عن فعل فانتهى مدة كان يمكنه
ايقاع الفعل فيها ثم فعل عد في العرف عاصيا مخالفا للسيد
وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء عاصيا مذموما بحيث لو
اعتذر بذهاب المدة التي يمكنه الفعل فيها وهو تارك وليس نهي
السيد بمتناول غيرها لم يقبل ذلك منه وبقي الذم بحاله وهذا مما
يشهد به الوجدان احتجوا بانه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد
انفك عنه فان الحائض نهيت عن الصلوة والصوم ولا دوام وبانه
ورد للتكرار كقوله تعالى ولا تقربوا الزنى ولخلافه كقول الطبيب لا
تشرب اللبن ولا تاكل اللحم والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون
حقيقة في القدر المشترك وبانه يصح تقييده بالدوام ونقيضه من
غير تكرار ولا نقض فيكون للمشترك والجواب عن الاول ان كلا منا في

النهي المطلق وذلك مختص بوقت الحيض لانه مقيد به فلا يتناول غيره الاترى
انه عام بجميع اوقات الحيض وعن الثاني ان عدم الدوام في مثل قول الطبيب
انما هو للقرينة كالمرض في المثال ولولا ذلك لكان المتبادر هو الدوام على انك
قد عرفت في نظيره سابقا ان ما فروا منه بجعل الوضع للقدر المشترك اعني لزوم
المجاز والاشتراك لازم عليهم من حيث ان الاستعمال في خصوص المعنيين
يصير مجازا فلا يتم لهم الاستدلال به وعن الثالث ان التجوز جائز والتاكيد
واقع في الكلام مستعمل فحيث يفيد بخلاف الدوام يكون ذلك قرينة المجاز و
حيث يؤتى بما يوافقه فقد يكون تاكيدا **فائدة** لما اثبتنا كون النهي للدوام والتكرار
وجب القول بانه للفور لان الدوام يستلزمه ومن نفى كونه للتكرار نفى الفور
ايضا والوجه في ذلك واضح **اصل** الحق امتناع توجه الامر والنهي الى شيء واحد
ولا نعلم في ذلك مخالفا من اصحابنا ووافقنا عليه كثير ممن خالفنا واجاز قوم
وينبغي تحرير محل النزاع اولا فنقول الوحدة تكون بالجنس وبالشخص فالاول
يجوز ذلك فيه بان يؤمر بفرد وينهى عن فرد كالسجود لله تعالى والشمس والقمر وربما
منعه مانع لكنه شديد الضعف شاذ والثاني اما ان يتحد فيه الجهة او تتعدد
فان اتحدت بان يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مامورا به ومنهيا عنه

فذلك مستحيل قطعا وقد جوزه بعض من جوز تكليف المحال قبحهم الله ومنعه
المجوزون لذلك نظرا الى ان هذا ليس تكليفا بالمحال بل هو محال في نفسه لان معناه
الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز وان تعددت الجهة بان كان للفعل جهتان
يتوجه الامر من احديهما والنهي عن الاخرى فهو محل البحث وذلك كالصلوة
في دار المغصوبة يؤمر بها من جهة كونها صلوة وينهى عنها من حيث كونها غصبا
فمن احال اجتماعهما ابطلها ومن اجازه صححها لنا ان الامر طلب لايجاد الفعل
والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع
اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما ينشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء
واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين هذا
مامور به وذلك منهي عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك بل
الوحدة باقية معه قطعا فالصلوة في دار المغصوبة وان تعددت فيها جهة الامر
والنهي لكن المتعلق الذي هو الكون متحد فلو صحت لكان مامورا به من حيث انه
احد الاجزاء المامور بها للصلوة وجزء الجزء والامر بالمركب امر باجزائه ومنهيا عنه
باعتبار انه بعينه الكون في دار المغصوبة فيجتمع فيه الامر والنهي والمنهي وهو
متحد وقد بينا امتناعه فتعين بطلانها احتج المخالف بوجهين الاول ان السيد

اذا امر

اذا امر عبده بخياطة الثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاط في ذلك
المكان فانا نقطع بانه مطيع عاص بجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون الثاني
انه لو امتنع الجمع لكان باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه اتفاقا
واللازم باطل اذ لا اتحاد في المتعلقين فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي
الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الاخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه
وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلقا الامر والنهي حتى لا يبقيا حقيقتين
مختلفتين فيتحد المتعلق والجواب عن الاول ان الظ في المثال المذكور ارادة
تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون
ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال
هذه ودعوى حصول القطع بذلك في حيز المنع حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيف
ما اتفقت وعن الثاني ان مفهوم الغصب وان كان مغايرا لحقيقة الصلوة الا ان
الكون الذي هو جزؤها بعض جزئياته اذ هو مما يتحقق به فاذا اوجد المكلف
الغصب بهذا الكون صار متعلقا للنهي ضرورة ان الاحكام انما يتعلق بالكليات
باعتبار وجودها في ضمن الفرد فالفرد الذي يتحقق به الكلي هو الذي يتعلق
به الحكم حقيقة وهكذا يقال في جهة الصلوة فان الكون المامور به فيهما

وان كان كليا لكنه انما يراد باعتبار الوجود فمتعلق الامر في الحقيقة انما هو ا
لفرد الذي يوجد منه ولو باعتبار حصته التي في ضمنه من الحقيقة على ابعد
الرأيين في وجود الكلي الطبيعي وكما ان الصلوة الكلية يتضمن كونا كليا فكذلك
الصلوة الجزئية يتضمن كونا جزئيا فاذا اختار المكلف ايجاد كلي الصلوة بالجزئي
المعين منها فقد اختار ايجاد كلي الكون بالجزئي المعين منه الحاصل في ضمن
الصلوة المعينة وذلك يقتضي تعلق الامر به فيجتمع فيه الامر والنهي وهو شيء
واحد قطعا فقوله لا يخرجهما عن حقيقتهما الخ ان اراد به خروجهما عن الوصف
بالصلوة والغصب فمسلم فلا يجديه اذ لا نزاع في اجتماع الجهتين وتحقق الاعتبارين
وان اراد انهما باقيان على المغايرة والتعدد بحسب الواقع والحقيقة فهو غلط
ومكابرة محضة ولا يرتاب فيه ذو مسكة وبالجملة فالحكم هنا واضح لا يكاد يلتبس
على من راجع وجدانه ولم يطلق في ميدان الجدل والعصبية عيانه

اصل

اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهي عنه على اقوال ثالثها انه يدل في العبادات
لا في المعاملات وهو مختار جماعة منهم المحقق والعلامة واختلف القائلون
بالدلالة فقال جمع منهم المرتضى ان ذلك بالشرع لا باللغة وقال اخرون بدلالة
اللغة عليه ايضا والاقوى عندي انه يدل في العبادات بحسب اللغة والشرع دون
غيرها

البراهين نسخه

اصل

غيرها مطلقا فههنا دعويان لنا على اولهما ان النهي يقتضي كون ما تعلق به مفسدة
غير مراد للمكلف والامر يقتضي كونه مصلحة مرادا وهما متضادان فالاتيان بالمنهي عنه
لا يكون اتيانا بالمامور به ولازم ذلك عدم حصول الامتثال والخروج عن العهدة
ولا نعني بالفساد الا هذا ولنا على الثانية انه لو دل لكانت احدى الثلث وكلها
منتفية اما الاولى والثانية فظ واما الالتزام فلانه مشروط باللزوم العقلي او
العرفي كما هو معلوم وكلاهما مفقود ويدل على ذلك انه يجوز عند العقل وفي العرف
ان يصرح بالنهي عنهما وانها لا يفسد بالمخالفة من دون حصول تناف في الكلام
وذلك دليل على عدم اللزوم بينهما حجة القائلين بالدلالة مطلقا بحسب الشرع لا
اللغة ان علماء الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي
في ابوابه كالانكحة والبيوع وغيرها وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها
النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم بط لان الحكمتين ان كانتا
متساويتين فيمتنع النهي لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى
بالامتناع لانه مفوت للزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض
لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها

عن المصلحة بل الفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها
شيء من مصلحة الصحة واما انتفاء الدلالة لغة فلان فساد الشيء عبارة عن سلب الاحكام
وليس في لفظ النهي ما يدل عليه لغة قطعا والجواب عن الاول انه لا حجة في قول العلماء
من اجماع علماء الامصار
بمجرده ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم انتفاؤه في محل النزاع اذ الخلاف والتشاجر
فيه ظاهر جلي وعن الثاني بالمنع من دلالة الصحة بمعنى ترتب الاثر على وجود الحكمة في
الثبوت اذ من الجائز عقلا انتفاء الحكمة في ايقاع عقد البيع وقت النداء مثلا
مع ترتب اثره اعني انتقال الملك عليه نعم هذا في العبادات معقول فان الصحة فيها
باعتبار كونها عبارة عن حصول الامتثال تدل على وجود الحكمة المطلوبة والا لم يحصل
وبما قدمناه في الاحتجاج على دلالة النهي على الفساد في العبادات يظهر جواب الاستدلال
على انتفاء الدلالة لغة فانه على عمومه ممنوع نعم هو في غير العبادات متوجه واحتج مثبتوها
كذلك لغة ايضا بوجهين احدهما ما استدل به على دلالته شرعا من انه لم يزل لا يزال العلماء
يستدلون بالنهي على الفساد واجاب عنه اولئك بانه انما يقتضي دلالته على الفساد
واما ان تلك الدلالة بحسب اللغة فلا بل الظاهر ان استدلالهم به على الفساد انما هو
لفهمهم دلالته عليه شرعا لما ذكر من الدليل على عدم دلالته لغة والحق ما قدمناه

من عدم

ومع فساد الشيء عبارة عن سلب الاحكام

من عدم الحجة في ذلك وهم وان اصابوا في القول بدلالته في العبادات لغة لكنهم
مخطئون في هذا الدليل والتحقيق ما اسند للنابر سابقا الوجه الثاني لهم ان الامر
يقتضي الصحة لما هو الحق من دلالته على الاجزاء بكلا تفسيريه والنهي نقيضه وا
لنقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون النهي مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد
اجاب الاولون بان الامر يقتضي الصحة شرعا لا لغة ونقول بمثله في النهي وانتم
تدعون دلالته لغة ومثله مر في الامر والحق ان يقال لا نسلم وجوب اختلاف
احكام المتقابلات لجواز اشتراكهما في لازم واحد فضلا عن تناقض احكامهما سلمنا
لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة انه لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه ان يقتضي الفساد
فمن اين يلزم في النهي انه يقتضي الفساد نعم يلزم ان لا يقتضي الصحة ونحن نقول به
حجة النافين للدلالة مطلقا لغة وشرعا انه لو دل لكان مناقضا للتصريح بصحة
المنهي عنه واللازم منتف لانه يصح ان يقول نهيتك عن البيع الفلاني بعينه مثلا
ولو فعلت لعاقبتك لكنه يحصل به الملك واجيب بمنع الملازمة فان قيام الدليل
الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه وان الظاهر غير مراد ويكون التصريح قرينة
صارفة عما يجب الحمل عليه عند تجرده عنها وفيه نظر فان التصريح بالنقيض يدفع ذلك

الظ وينافيه قطعا وليس بين قوله في المثال ولو فعلت لعاقبتك او بين قوله فصيتك

عنه مناقضة ولا منافاة يشهد به الذوق السليم فالحق ان الكلام منحصر في غير

العبادات وهو الذي مثل به واما فيها فالحكم بانتفاء اللازم غلط بين انا المناقضة

بين قوله لا تصل في المكان المغصوب ولو فعلت لكان صحيحا مقبولا في غاية

الظهور لا ينكرها الا مكابر **المطلب الثالث** في العموم والخصوص وفيه فصول

الفصل الاول في الكلام على الفاظ العموم **اصل** الحق ان للعموم في لغة العرب صيغة مخصوصة

وهو اختيار الشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين وقال السيد وجماعة

انه ليس لفظ موضوع اذا استعمل في غيره كان مجازا بل كل ما يدعى من ذلك مشترك

بين الخصوص والعموم ونص السيد على ان تلك الصيغ نقلت في عرف الشرع

الى العموم كقوله بنقل صيغة الامر في العرف الشرعي الى الوجوب وذهب قوم

الى ان جميع الصيغ التي يدعى وضعها للعموم حقيقة في الخصوص وانما يستعمل في

العموم مجازا لنا ان المولى اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم منه اللفظ العموم

عرفا حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل الحقيقة فيكون كذلك لغة

لاصالة عدم النقل كما مر مرارا فالنكرة في سياق النفي للعموم لا غير حقيقة

وهو

وهو المط وايضا لو كان نحو كل وجميع من الالفاظ المدعى عمومها مشتركة بين

العموم والخصوص لكان قول القائل رايت الناس كلهم اجمعين مؤكدا للاشتباه

وذلك بط بيان الملازمة ان كلا واجمعين مشتركة عند القائل باشتراك الصيغ

واللفظ الدال على شيء يتاكد بتكريره فيلزم ان يكون الالتباس متاكدا عند

تكريره واما بطلان اللازم فلانا نعلم ضرورة ان مقاصد اهل اللغة في ذلك

تكثير الايضاح وازالة الاشتباه احتج القائلون بالاشتراك بوجهين الاول

ان الالفاظ التي يدعى وضعها للعموم يستعمل فيه تارة وفي الخصوص اخرى بل

استعمالها في الخصوص اكثر وظاهر استعمال اللفظ في شيئين انه حقيقة فيهما

وقد سبق مثله الثاني انها لو كانت للعموم لعلم ذلك اما بالعقل وهو محال اذ لا

مجال للعقل بمجرده في الوضع واما بالنقل والاحاد منه لا يفيد اليقين ولو

كان متواترا لاستوى الكل فيه والجواب عن الاول ان مطلق الاستعمال اعم من

الحقيقة والمجاز والعموم هو المتبادر عند الاطلاق وذلك اية الحقيقة فيكون

في الخصوص مجازا اذ هو خير من الاشتراك حيث لا دليل عليه وعن الثاني بمنع الحصر

فيما ذكر من الاوجه فان تبادر المعنى من اللفظ عند اطلاقه دليل على

كونه موضوعا له وقد بينا ان المتبادر العموم حجة من ذهب الى ان جميع الصيغ حقيقة

في الخصوص ان الخصوص متيقن لانها ان كانت للخصوص فمراد وان كانت

للعموم فداخل وعلى التقديرين يلزم ثبوته بخلاف العموم فانه مشكوك اذ يحتمل ان يكون
للخصوص فلا يكون العموم مرادا ولا داخلا فيه فجعله حقيقة في الخصوص المتيقن
اولى من جعله للعموم المشكوك فيه وايضا اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما
من عام الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم
والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز والجواب
اما عن الاول فبانه اثبات اللغة بالترجيح وهو غير جائز على انه معارض بان العموم
احوط اذ من المحتمل ان يكون هو مقصود المتكلم فلو حمل اللفظ على الخصوص لضاع
غيره مما يدخل في العموم وهذا ايضا من نظر واما عن الثاني فبان احتياج خروج البعض
عنها الى التخصيص مخصص ظاهر في انها للعموم على ان ظهور كونها حقيقة في الاغلب
انما يكون عند عدم الدليل على انها حقيقة في الاقل وقد بينا قيام الدليل عليه
هذا مع ما في التمسك بمثل هذه الشهرة من الوهن اصل الجمع المعرف بالاداة يفيد
العموم حيث لا عهد ولا نعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب ومحققي مخالفينا على
هذا نعم ورد عنا الخلاف في ذلك بعض من لا يعتد به منهم وهو شاذ ضعيف لا التفات
اليه واما المفرد المعرف فذهب جمع من الناس الى انه يفيد العموم وعزاه المحققون الى
الشيخ وقال قوم بعدم افادته واختاره المحقق والعلامة وهو الاقرب لنا عدم
تبادر

تبادر العموم منه الى الفهم وانه لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا وهو منتف
قطعا احتج ابو جهين احدهما جواز وصفه بالجمع فيما حكاه البعض من قولهم اهلك
الناس الدرهم البيض والدينار الصفر الثاني صحة الاستثناء منه كما في قوله تعالى ان
الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وعملوا الصالحات واجيب عن الاول بالمنع من
دلالته على العموم وذلك لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد
وبينهما بون بعيد وعن الثاني بانه مجاز لعدم الاطراد وفي الجواب
عن كلا الوجهين نظر اما الاول فلانه مبني على ان عموم
الجمع ليس كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق كما قررنا في موضعه
واما الثاني فلان الظاهر لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف
العموم في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف
على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر
فيه خلاف بينهم والكلام ح انما هو في دلالته على العموم
مطلقا بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازا على حد
صيغ العموم التي هذا شانها ومن البين ان هذه الحجة

لانه نص باثبات ذلك بل انما يثبت المعنى الاول الذي لا نزاع
لا نزاع فيه فائدة مهمة حيث علمت ان الغرض من نفي
دلالة المفرد المعرف على العموم كونه ليس على حد الصيغ
الموضوعة لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا فاعلم ان
القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا
على ارادة العموم منه حيث لا عهد خارجي كما في قوله
تع واحل الله البيع وحرم الربوا وقوله ع اذا كان الما
قدر كر لم ينجسه شيء ونظائره ووجه قيام القرينة على
ذلك امتناع ارادة المهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية
انما تجري على الكليات باعتبار وجودها كما علم انفا
وح فاما ان يراد الوجود الحاصل لجميع الافراد او لبعض غير معين لكن ارادة البعض
ينافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربوا وعدم تنجيس
مقدار الكر من بعض المياه الى غير ذلك من موارد استعماله في الكتاب والسنة
فتعين في هذا كله ارادة الجميع وهو معنى العموم ولم ار احدا تنبه لذلك من مقد
الاصحاب سوى المحقق قدس الله روحه فانه قال في اخر هذا البحث ولو قيل

اذا لم يكن

اذا لم يكن ثم معهود وصدر من الحكيم فان قرينة حالية تدل على الاستغراق
لم يكن ذلك بعيدا **اصل** اكثر العلماء على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم بل يحمل على اقل مراتبه
وذهب بعضهم الى افادته ذلك وحكاه المحقق عن الشيخ بالنظر الى الحكمة والاصح
الاول لنا القطع بان رجالا مثلا بين الجموع وصلاحه لكل عدد بدلا كرجل
بين الاحاد وصلاحه لكل واحد فكما ان رجالا ليس للعموم فيما يتناوله من مراتب
العدد نعم اقل المراتب واجبة الدخول قطعا فعلم كونها مرادة وبقي ما سواه على حكم
الشك احتج الشيخ ان هذه اللفظة اذا دلت على القلة والكثرة وصدرت من حكيم
فلو اراد القلة لبينها وحيث لا قرينة وجب حمله على الكل وبان من وافقه
من العامة ثبت اطلاق اللفظ على كل مرتبة من مراتب الجموع فاذا حملناه على ا
لجميع فقد حملناه على جميع حقائقه فكان اولى والجواب عن احتجاج الشيخ اما اولا
فبالمعارضة بانه لو اراد الكل لبينه ايضا واما ثانيا فلانا لا نسلم عدم القرينة
اذ يكفي كون اقل المراتب مرادا قطعا وفيه نظر والتحقيق ان اللفظ لما كان موضوعا
للجمع المشترك بين العموم والخصوص كان عند الاطلاق محتملا للامرين كسائر
الالفاظ الموضوعة للمعاني المشتركة الا ان اقل مراتب الخصوص باعتبار القطع با رادته
يصير متيقنا ويبقى ما عداه مشكوكا فيه الا ان يدل دليل على ارادته ولا يجدي في

منافاة للحكمة بوجه وبهذا يظهر الجواب عن الكلام الاخير بمنع كون اللفظ حقيقة

في كل مرتبة وانما هو للقدر المشترك بينهما فلا دلالة له على خصوص احدها

ولئن سلمنا كونه حقيقة في كل منهما لكان الواجب حينئذ التوقف على ما هو

التحقيق من ان المشترك لا يحمل على شيء من معانيه الا بالقرينة وان استعمل في

جميعها لا يكون الا مجازا فيحتاج الحمل عليه الى دليل **فائدة** اقل المراتب صيغ الجمع

الثلثة على الاصح وقيل اقلها اثنان لنا انه يسبق الى الفهم عند اطلاق الصيغة

بلا قرينة الزايد على الاثنين وذلك دليل على انه حقيقة في الزائد دونه لما هو

معلوم من ان علامة المجاز تبادر غيره احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى

فان كان له اخوة المراد ما يتناول الاخوين اتفاقا والاصل في الاطلاق الحقيقة

الثاني قوله تعالى انا معكم مستمعون خطابا لموسى وهرون فاطلق ضمير جمع

المخاطبين على الاثنين الثالث قوله صلى الله عليه وسلم الاثنان وما فوقهما جماعة والجواب

عن الاول ان الاتفاق انما وقع على ثبوت الحجب مع الاخوين لا استفادته

من الاية فلا دلالة فيه وعن الثاني بالمنع من ارادتهما فقط بل فرعون مراد

معهما سلمنا لكن الاستعمال انما يدل على الحقيقة حيث لا يعارضه دليل

المجاز وقد دللنا على كونه مجازا فيما دون الثلثة وعن الثالث انه ليس من

محل النزاع

من محل

من محل النزاع في شيء اذ الخلاف في صيغة الجموع لا في ج م ع **اصل** ما وضع

لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا لا يعم بصيغته

من تاخر عن زمن الخطاب وانما يثبت حكمه لهم بدليل اخر وهو قول اصحابنا

واكثر اهل الخلاف وذهب قوم منهم الى تناوله بصيغته لمن بعدهم

لنا انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس ونحوه وانكاره مكابرة وايضا

فان الصبي والمجنون اقرب الى الخطاب من المعدوم لوجودهما واتصافهما

بالانسانية مع ان خطابهما بنحو ذلك ممتنع قطعا فالمعدوم اجدر بان يمتنع

احتجوا بوجهين احدهما انه لو لم يكن الرسول صلى الله عليه وسلم مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا اليه

واللازم منتف بيان الملازمة انه لا معنى لارساله الا ان يقال له بلغ

احكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات وقد فرض انتفاء عمومها بالنسبة اليه

واما انتفاء اللازم فبالاجماع والثاني ان العلماء لم يزالوا يحتجون على اهل الاعصار

من بعد الصحابة في المسائل الشرعية بالايات والاخبار المنقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم

وذلك اجماع منهم على العموم لهم والجواب اما عن الوجه الاول فبالمنع من انه

لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة اذ التبليغ لا يتعين فيه

بل يكفي حصوله للبعض شفاها وللباقين بنصب الدلائل والامارات على ان

حكمهم حكم الذين شافهم واما عن الثاني فبانه لا يتعين ان يكون احتجاجهم

لتناول الخطاب بصيغته لهم بل يجوز ان يكون ذلك لعلمهم بان حكمه ثابت

عليهم بدليل اخر وهذا مما لا نزاع فيه اذ كوننا مكلفين بما كلفوا به معلوم بالضرورة

فصل الثاني من مباحث التخصيص اصل اختلف القوم في منتهى

التخصيص الى كم هو فذهب بعضهم الى جوازه حتى يبقى واحد وهو اختيار المرتضى

والشيخ وابي المكارم بن زهرة وقيل حتى يبقى ثلثة قيل واثنان وذهب الاكثر

ومنهم المحقق الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الا ان يستعمل

في حق الواحد على سبيل التعظيم وهو الاقرب لنا القطع بقبح قول القائل اكلت

كل رمانة في البستان وفيه الف وقد اكل واحدة او ثلثة وقوله اخذت كل

ما في الصندوق من الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا او ثلثة وكذا قوله كل

من دخل داري فهو حر او حر الله او كل من جاءك فاكرمه وفسره بواحد او ثلثة

فقال اردت زيدا او هو مع عمرو وبكر ولا كذلك لو اريد من اللفظ في جميعها

كثرة قريبة من مدلوله واحتج مجوزوه الى الواحد بوجوه الاول ان استعمال

العام في غير الاستغراق يكون بطريق المجاز على ما هو التحقيق وليس بعض الافراد

اولى من بعض فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد الثاني

لو امتنع

لو امتنع ذلك لكان تخصيصه به اخراج اللفظ عن موضوعه الى غيره وهذا

امتناع كل تخصيص الثالث قوله تعالى وانا له لحافظون والمراد هو الله تعالى

وحده الرابع قوله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود باتفاق

المفسرين ولم يعد اهل اللسان مستهجنا لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص

الى واحد مهما وجدت القرينة وهو المدعى الخامس انه علم بالضرورة من اللغة

صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل مما يتناوله الخبز والماء

والجواب عن الاول المنع من عدم الاولوية فان الاكثر اقرب الى الجميع من الاقل

هكذا اجاب العلامة قدس سره في النهاية وفيه نظر لان اقربية الاكثر الى الجميع

يقتضي ارجحية ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل كما هو المدعى فالتحقيق

في الجواب ان يقال لما كان مبنى الدليل على ان استعمال العام في الخصوص مجاز

كما هو الحق وستسمعه فلا بد في جوازه من وجود العلاقة المصححة للتجوز لا جرم

كان الحكم مختصا باستعماله في الاكثر لانتفاء العلاقة في غيره فان قلت كل واحد

من الافراد بعض مدلول العام فهو جزؤه وعلاقة الكل والجزء حيث يكون

استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء غير مشروطة بشيء كما نص عليه المحققون

انما الشرط في عكسه اعني استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل على ما حققه

فاوجه تخصيص وجود العلاقة بالاكثر قلت لا ريب في ان كل واحد من افراد العام
بعض مدلوله لكنها ليست اجزاء له كيف وقد عرفت ان مدلول العام كل فرد لا
مجموع الافراد وانما يتصور في مدلوله تحقق الكل والجزء لو كان بالمعنى الثاني وليس
كذلك وظهر انه ليس المصحح للتجوز علاقة الكل والجزء كما هو توهم وانما هو المشابهة
اعني الاشتراك في الصفة وهي ههنا الكثرة فلا بد في استعمال اللفظ العام في الخصوص
من تحقق كثرة تقرب من مدلول العام لتحقق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال
وذلك هو المعنى لقولهم لا بد من بقاء جمع تقرب الى اخره وعن الثاني بالمنع من كون
الامتناع للتخصيص مطلقا بل التخصيص خاص وهو ما يعد في اللغة لغوا ويستكره عرفا
وعن الثالث انه غير محل النزاع فانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص في شيء
وذلك لما جرت العادة به من ان العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون
المتكلم فصار ذلك استعارة عن العظمة فلم يبق معنى العموم ملحوظا فيه اصلا و
وعن الرابع انه على تقدير ثبوته كالثالث في خروجه عن محل النزاع لان البحث في
تخصيص العام والناس على هذا التقدير ليس بعام بل للمعهود والمعهود غير عام
وقد يتوقف في هذا لعدم ثبوت صحة اطلاق الناس المعهود على واحد والامر
عندنا سهل وعن الخامس انه غير محل النزاع ايضا فان كل واحد من الماء والخبز في المثالين

ليس بعام

ليس بعام بل للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني اعني الخبز والماء المقرر في الذهن
انه يؤكل ويشرب هو مقدار ما معلوم وحاصل الامر انه اطلق المعرف بلام العهد
الذهني الذي هو قسم من تعريف الجنس على موجود معين يحتمله وغيره اللفظ و
اريد بخصوصه من بين تلك المحتملات بدلالة القرينة وهذا مثل اطلاق المعرف
بلام العهد الخارجي على موجود معين من بين معهودات خارجية كقولك
لمخاطبك ادخل السوق مريدا به واحدا من اسواق معهودة بينك وبينه عهدا
خارجيا معينا له من بينها بالقرينة ولو بالعادة وكما ان ذلك ليس من
تخصيص العموم في شيء فكذا هذا الحجة مجوزية الى الثلاث والاثنين ما قيل
في الجمع وان اقله ثلثة واثنان كانهم جعلوه فرعا لكون الجمع حقيقة في الثلث
وفي الاثنين والجواب ان الكلام في اقل مرتبة تخصيص اليها العام لا في اقل
مرتبة يطلق عليه الجمع فان الجمع من حيث هو ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم
حكميهما فلا تعلق لاحدهما بالاخر فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للاخر

اصل واذا خص العام واريد به الباقي فهو مجاز مطلقا على الاقوى
وفاقا للشيخ والمحقق والعلامة في احد قوليه وكثير من اهل الخلاف وقال
قوم انه حقيقة مطلقا وقيل هو حقيقة ان كان الباقي غير منحصر

بمعنى ان له كثرة يعسر العلم بعددها والانحصار وذهب اخرون الى كونه حقيقة

ان خص بمخصص لا يستقل بنفسه من شرط او صفة او استثناء او غاية وان خص

بمستقل من سمع او عقل فمجاز وهو القول الثاني للعلامة اختاره في التهذيب

وينقل ههنا للناس مذاهب كثيرة سوى هذه لكنها شديدة الوهن فلا

جدوى في التعريض لنقلها لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل لكان مشتركا

بينهما واللازم منتف بيان الملازمة انه ثبت كونه للعموم حقيقة ولا ريب ان

البعض مخالف له بحسب المفهوم وقد فرض كونه حقيقة فيه ايضا فيكون حقيقة في

معنيين مختلفين وهو معنى المشترك وبيان انتفاء اللازم ان الفرض وقع في مثله

ان الكلام في الفاظ العموم التي قد ثبت اختصاصه بها في الوضع حجة القائل العموم للفظ

بانه حقيقة مطلقا امران احدهما ان

كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان عليه لم يتغير

انما طرء عدم تناول الغير والثاني انه يسبق الى الفهم اذ مع القرينة لا يحتمل غيره

وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول ان تناول اللفظ له قبل التخصيص

انما كان مع غيره وبعده يتناوله وحده وهما متغايران فقد استعمل في غير ما

وضع له واعترض عليه بان عدم تناوله للغير او تناوله له لا يغير صفة تناوله لما يتناوله

يتناوله وجوابه ان كون اللفظ حقيقة قبل التخصيص ليس باعتبار تناوله

للباقي حتى يكون بقاء التناول مستلزما لبقاء كونه حقيقة بل من حيث

انه مستعمل في المعنى الذي ذلك الباقي بعض منه وبعد التخصيص يستعمل

في نفس الباقي فلا يبقى حقيقة والقول بانه كان متناولا له حقيقة مجرد

عبارة اذ الكلام في الحقيقة المقابلة للمجاز وهي صفة اللفظ وعن الثاني

بالمنع من السبق الى الفهم وانما يتبادر مع القرينة وبدونها يسبق

العموم وهو دليل المجاز واعترض بان ارادة الباقي معلوم بدون القرينة وانما المحتاج الى القرينة عدم

عدم ارادة المخرج وضعفه ظاهر لان العلم بارادة الباقي قبل القرينة انما

باعتبار دخوله تحت المراد وكونه بعضا منه والمقتضي لكون اللفظ

حقيقة فيه هو العلم بارادته وهو معنى المجاز حجة من قال بانه حقيقة

ان بقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر

في عدد واذا كان الباقي غير منحصر كان عاما والجواب منع كون معناه

ذلك بل معناه تناوله للجميع وكان الجميع اولا وقد صار الغير فكان

مجازا ولا يذهب عليك ان منشأ الغلط في هذه الحجة

اشتباه كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ و

على انه نفس المراد وهذا لا يحصل الا بمعونة القرينة

وقد وقع مثله لكثير من الاصوليين في مواضع متعدده لكون الامر للوجوب
والجمع للاثنين والاستثناء مجازا في المنقطع وهو من باب اشتباه العارض
بالمعروض وحجة القائلين بانه حقيقة ان خص بغير مستقل انه لو كان التقييد
بما لا يستقل يوجب تجوزا في نحو الرجال المسلمون من المقيد بالصفة واكرم بني تميم
ان دخلوا من المقيد بالشرط واعتزل الناس الا العلماء من المقيد بالاستثناء
لكان نحو مسلمون للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس او العهد مجازا ولكان
نحو الف سنة الا خمسين عاما مجازا واللوازم الثلثة باطلة اما الاول فاجماعا
واما الاخير فلكونه موضع وفاقا من الخصم بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات
يفيد بقيد هو كالجزء له وقد صار بواسطته لمعنى غير ما وضع له اولا وهي
بدونه لما نقلت عنه ومعه لما نقلت اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك
موجبا للتجوز فالفرق تحكم والجواب ان وجه الفرق ظ فان الواو في مسلمون
كالف ضارب وواو مضروب جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والالف و
اللام في نحو المسلم وان كانت كلمة الا ان المجموع يعد في العرف كلمة واحدة و يفهم
منه معنى واحد من غير تجوز ونقل من معنى الى معنى اخر فلا يقال ان المسلم
للجنس والالف واللام للتقييد والحكم بكون نحو الف سنة الا خمسين عاما
حقيقة

حقيقة على تقدير تسليمه مبني على ان المراد به تمام المدلول وان الاخراج منه
قبل الاسناد والحكم وانت خبير بانه لا شيء مما ذكرناه في هذه الصور الثلث
يتحقق في العام المخصوص لظهور الامتياز بين اللفظ العام وبين المخصص
وكون كل واحد منهما كلمة برأسها ولان المفروض ارادة الباقي من لفظ ا
لعام لا تمام المدلول مقدما على الاسناد وح فكيف يلزم من كونه مجازا
كون هذه مجازات **اصل** الاقرب عندي ان تخصيص العام لا يخرجه
عن الحجية في غير محل التخصيص ان لم يكن المخصص مجملا مطلقا ولا اعرف
في ذلك من الاصحاب مخالفا نعم يوجد في كلام بعض المتاخرين ما يشعر
بالرغبة عنه وعن الناس من انكر حجيته مطلقا ومنهم من فصل وا
ختلفوا في التفصيل على اقوال شتى منها الفرق بين المتصل والمنفصل
فالاول حجة لا الثاني ولا حاجة بنا الى التعرض لباقيها فانه تطويل بلا طائل
اذ هي في غاية الضعف والسقوط وذهب بعضهم الى انه يبقى حجة في اقل
الجمع من اثنين او ثلثة على الرايين لنا القطع بان السيد اذا قال لعبده
كل من دخل داري فاكرمه ثم قال بعده لا تكرم فلانا وفلانا في الحال
الا فلانا فترك اكرام غير من وقع النص على اخراجه عد في العرف عاصيا

وذم العقلاء على المخالفة وذلك دليل ظهوره في ارادة الباقي وهو المطلوب
احتج منكر الحجية مطلقا بوجهين الاول ان حقيقة اللفظ هي العموم ولم يرد و
سائر ما تحته من المراتب مجازاته واذا لم ترد الحقيقة وتعددت المجازات
كان اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على شيء منها وتمام الباقي احد المجازات فلا يحمل
عليه بل يبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص فلا يكون حجة في شيء منها
ومن هذا يظهر حجية المفصل فان المجازية عنده انما يتحقق في المنفصل البناء
على الخلاف في الاصل السابق الثاني انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا
لا يكون حجة والجواب عن الاول ان ما ذكرتموه صحيح اذا كانت المجازات
متساوية ولا دليل على تعيين احدها اما اذا كانت بعضها اقرب الى الحقيقة
ووجد الدليل على تعيينه كما في موضع النزاع فان الباقي اقربها الى الاستغراق
وما ذكرناه من الدليل يعينه ايضا لافادته كون التخصيص قرينة ظاهرة في ارادة
البعض مضافا الى ما افاده عدم ارادته الحكمة حيث وقع كلام الحكيم بتقريب ما مر في
بيان افادة المفرد المعرف العموم اذ المفروض انتفاء الدلالة على الارادة هنا من
غير جهة التخصيص فيجب الحمل على ذلك البعض ويسقط ما ذكرتموه هذا مع ان الحجة
غير واقعة بدفع القول بالحجية في اقل الجمع ان لم يكن المحتج بها ممن يرى جواز التجاوز

في التخصيص

في التخصيص الى الواحد لكون اقل الجمع ح مقطوعا به على كل تقدير وعن الثاني بالمنع
من عدم الظهور في الباقي وان لم يكن حقيقة وسند هذا المنع يظهر من دليلنا
السابق وانتفاء الظهور بالنسبة الى العموم لا يضرنا واحتج الذاهب الى انه حجة
في اقل الجمع بان اقل الجمع هو المتحقق والباقي مشكوك فيه فلا يصار اليه والجواب
المنع ان الباقي مشكوك فيه لما ذكرناه من الدليل على وجوب الحمل على ما بقي

اصل

ذهب العلامة ره في التهذيب الى جواز الاستدلال بالعام قبل استقصاء البحث
في طلب التخصيص واستقرب في النهاية عدم الجواز ما لم يستقص في الطلب
وحكى فيها كلا من القولين عن بعض من العامة وقد اختلف كلامهم في بيان
موضع النزاع فقال بعضهم ان النزاع في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن
المخصص وهو الذي يلوح من كلام العلامة في التهذيب وصرح به في النهاية
وانكر ذلك جمع من المحققين قائلين بان العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص
يمتنع اجماعا وانما الخلاف في مبلغ البحث فقال الاكثر يكفي بحيث يغلب معه الظن
بعدم المخصص وقال بعضهم انه لا يكفي ذلك بل لا بد من القطع بانتفائه والظاهر
ان الخلاف موجود في المقامين لنقل جماعة القول بجواز التمسك بالعام قبل
البحث عن المخصص عن بعض المتقدمين وتصريح اخرين باختياره لكنه ضعيف
وربما قيل ان مراد القائلين انه قبل وقت العمل وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد

عمومه جزما ثم ان لم يتبين الخصوص فذلك والا تغير الاعتقاد وينقل عن بعض العلماء
انه قال بعد ذكره لهذا الكلام عن ذلك القائل وهذا غير معتمد عندنا من مباحث
العقلاء وهو مضطرب للعلماء وانما هو قول صدر عن غباوة واستمرار في عناد اذا
عرفت هذا فالاقوى عندي انه لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن ا
لمخصص بل يجب التفحص عنه حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه كما يجب ذلك في كل دليل يحتمل
ان يكون له معارض احتمالا راجحا فانه في الحقيقة جزء من جزء ثابت لنا ان المجتهد يجب عليه
البحث عن الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية في الدلالة ايضا حتى قيل ما من
عام الا وقد خص فصار احتمال الثبوت مساويا لاحتمال عدمه وتوقف ترجيح احد
الامرين على البحث والتفتيش وانما اكتفينا بحصول الظن ولم نشترط القطع لانه مما
لا سبيل اليه غالبا اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود ولو
اشترط لادى الى ابطال العمل باكثر العمومات احتج مجوز التمسك به قبل البحث بانه
لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة
ان ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطاء وهذا المعنى بعينه موجود في
المجاز لكن اللازم اعني طلب المجاز منتف فانه ليس بواجب اتفاقا والعرف قاض ايضا
بحمل الالفاظ على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته
وبهذا احتج العلامة على مختاره في التهذيب وهو كالتصريح في موافقة هذا القائل

فتامل

فتامل والجواب الفرق بين العام والحقيقة فان العمومات اكثرها مخصوصة
كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن قبل البحث عن المخصص ولا
كذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمول على الحقائق واحتج مشترطو القطع بانه اذا كانت
المسئلة مما كثر فيها الخلاف والبحث ولم يطلع على التخصيص فالعادة قاضية با
لقطع بانتفائه اذ لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعا وان لم يكن مما كثر فيه البحث
فبحث المجتهد فيها يوجب القطع بانتفائه ايضا لانه لو اريد بالعام الخاص لنصب
لذلك دليل يطلع عليه فاذا بحث المجتهد ولم يعثر بدليل التخصيص قطع بعدمه
واجيب بمنع المقدمتين اعني العلم عادة عند كثرة البحث والعلم بالدليل عند كثرة بحث
المجتهدين فانه كثيرا ما يكون المسئلة مما تكرر فيها البحث او يبحث فيها المجتهد
بحكم ثم ما يرجع به عن حكمه وهو ظاهر الفصل الثالث فيما يتعلق بالمخصص اصل
اذا تعقب المخصص متعددا سواء كانت جملا او غيرها وصح عوده الى كل واحد كان ا
لاخير مخصوصا قطعا وهل يخص معه الباقي او يختص هو به فيه اقوال وقد جرت
عادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج في تعقب الاستثناء ثم يشيرون في باقي انواع ا
لمخصصات الى ان الحال فيها كالحال في الاستثناء ونحن نجري على منهجهم حذرا
من فوات بعض الخصوصيات بالخروج عن احتياجها الى تغيير اوضاع الاحتجاجات

اصل

فنقول ذهب قوم الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع
وقرره بعضهم بكل واحدة ويحكى هذا القول عن الشيخ رحمه الله وقال اخرون انه
ظاهر في العود الى الاخيرة وقيل بالوقف بمعنى لا ندري انه حقيقة في اي الامرين
وقال السيد المرتضى رضي الله عنه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة وهذان
القولان متوافقان للقول الثاني في الحكم لان الاخيرة مخصوصة على كل حال نعم
الخلاف تظهر في استعمال الاستثناء والاخراج من الجميع فانه مجاز على ذلك القول
ومحتمل عنده اولهذين حقيقة عندنا بينهما وفصل بعضهم تفصيلا طويلا يرجع حاصله
الى اعتماد القرينة على الامرين واختاره العلامة في التهذيب وليس بجيد لان فرض
وجود القرينة تخرج عن محل النزاع انهم فيما عري عنها والذي يقوي في نفسي ان
اللفظ محتمل لكل من الامرين لا يتعين لاحدهما الا بالقرينة وليس ذلك لعدم
العلم بما هو حقيقة فيه كمذهب الوقف ولا لكونه مشتركا بينهما مطلقا كما يقوله
المرتضى رحمه الله وان كنا في المعنى موافقين له ولولا تصريحه رحمه الله بلفظ الاشتراك
في اثناء الاحتجاج لم نأب كلامه الحمل على ما اخترناه فانه قال والذي اذهب اليه ان الاستثناء
اذا تعقب جملا وصح رجوعه الى كل واحدة منها لو انفردت فالواجب تجويز رجوعه
الى جميع الجمل كما قال الشافعي وتجويز رجوعه الى ما يليه على ما قال ابو حنيفة وان لا نقطع

على ذلك

على ذلك الا بدليل منفصل او عادة او امارة وفي الجملة لا يجوز القطع على ذلك
بشيء يرجع الى اللفظ هذا والحال فيما صرنا اليه نظير ما عرفت في مذهبي الوقف والاشتراك
من الموافقة بحسب الحكم للقول بتخصيص الاخيرة لكونها متيقنة التخصيص على كل تقدير
غاية ما هناك انه لا يعلم كونها مرادة بخصوصها او في جملة الجميع وهذا لا اثر له في
الحكم المطلوب كما هو ظاهر فالمحتاج الى القرينة في الحقيقة انما هو تخصيص ما سواها
ولنقدم على توجيه المختار مقدمة يسهل بتدبرها كشف الحجاب عن وجه المرام ويزداد
بتذكرها بصيرة في تحقيق المقام وهي ان الواضع لا بد له من تصور المعنى في الوضع
فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا او الفاظا مخصوصة متصورة
تفصيلا او اجمالا كان الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه اعني تصور
المعنى والموضوع له خاصا ايضا وهو ظاهر لا لبس فيه وان تصور معنى عاما يندرج
تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل
او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه وا
لموضوع له ايضا عاما وله ان يعين اللفظ او الالفاظ بازاء خصوصيات الجزئيات
المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها
والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه

والموضوع له خاصا في القسم الاول من هذين المشتقات فان الواضع وضع صيغة

فاعل مثلا من كل مصدر لمن قام به مدلوله وصيغة مفعول منه لمن وقع عليه

وعموم الوضع والموضوع له في ذلك بين ومن القسم الثاني المبهمات كاسم الاشارة فلفظ

هذا مثلا موضوع لخصوص كل فرد مما يشار به اليه لكن باعتبار تصور الواضع المفهوم

العام وهو كل مشار اليه مفرد مذكر ولم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي بل لخصوصيات

تلك الجزئيات المندرجة تحته وانما حكموا بذلك لان لفظ هذا لا يطلق الا على

لخصوصيات فلا يقال هذا ويراد واحد مما يشار اليه بل لا بد في اطلاقه من القصد

الى خصوصية معينة فلو كان هو موضوعا للمعنى العام كرجل لجاز فيه ذلك وهكذا

الكلام في الباقي ومن هذا القبيل ايضا وضع الحروف فانها موضوعة باعتبار معنى

عام وموضوع من النسبة لكل واحدة من خصوصياته فمن والى وعلى مثلا موضوعات

باعتبار معنى الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء

معين بخصوصه وفي معناها الافعال الناقصة واما التامة فلها جهتان و

ضعها من احديهما عام ومن الاخرى خاص فالعام بالقياس الى ما اعتبر فيها

من النسب الجزئية فانها في حكم المعاني الحرفية وكما ان لفظة من موضوعة وضعا

عاما لكل ابتداء معين بخصوصه كذلك لفظة ضرب مثلا موضوعة وضعا

عاما

عاما لكل نسبة للحدث الذي دلت عليه الى فاعل بخصوصها واما الخاص

فبالنسبة الى الحدث وهو واضح اذا تمهد هذا قلنا ان ادوات الاستثناء كلها

موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج لكن انما هو باعتبار النسبة للحرف

منها فقط واما الفعل فلان الاخراج به انما هو باعتبار النسبة وقد علمت

ان الواضع بالاضافة اليها عام واما الاسم فلانه من قبيل المشتق والوضع

فيه عام كما عرفت ثم ان فرض امكان عود الاستثناء الى كل واحد يقتضي

المستثنى لذلك وهي تحصل بامور منها كونه موضوعا وضع الالة اعني

بالوضع العام وهو الاغلب كان يكون مشتقا او اسما مبهما او نحوهما مما

موضوع كذلك وعلى هذا فاي الامرين اريد من الاستثناء كان استعماله

فيه حقيقة واحتيج في فهم المراد منه الى القرينة كما في نظائره فان افادة المعنى المراد

من الموضوع بالوضع العام انما هي بالقرينة وليس ذلك من الاشتراك في شيء

لاتحاد الوضع فيه وتعدده في المشترك ولكنه في حكمه باعتبار الاحتياج

الى القرينة على ان بينهما فرقا من هذا الوجه ايضا فان احتياج اللفظ المشترك

الى القرينة انما هو لتعيين المراد لكونه موضوعا لمسميات متناهية بحيث يطلق

تدل على تلك المسميات اذا كان العلم بالوضع حاصلا ويحتاج تعيين

المراد منهما الا بالقرينة بخلاف الموضوع بالوضع العام فان مسمياته متناهية
فلا يمكن حصول جميعها في الذهن ولا البعض دون البعض لاستواء نسبة الوضع
اليها فالاحتياج الى القرينة انما هو لاصل الافادة لا للتعيين ومنها كونه من الالفاظ
المشتركة بحيث يكون صلاحيته للعود الى الاخيرة باعتبار معنى والى الجميع باعتبار
اخر وحكمه حكم المشترك وقد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك مطلقا
فانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا كما عرفت ولا دليل على كون الصيغة التركيبية
موضوعة وضعا متعددا لكل من الامرين كما ظهر فساد القولين بالعود الى
الجميع مطلقا ح والى الاخيرة مطلقا مع كون الوضع في الاصل للاعم وعدم ثبوت
خلافه احتج المرتضى رضي الله عنه بوجوه الاول القائل اذا قال لغيره اضرب غلماني
والق اصدقائي الا واحدا يجوز ان يستفهم المخاطب هل اراد استثناء الواحد من
الجملتين او من جملة واحدة والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال اللفظ واشتراكه
الثاني ان الظاهر من استعمال اللفظ في معنيين مختلفين من غير ان يقوم دلالة على انه
متجوز بها في احدهما انها حقيقة فيهما ولا خلاف في انه وجد في القران واستعمال
اهل اللغة استثناء تعقب جملتين عاد اليهما تارة وعاد الى احديهما اخرى
وانما يدعي من خصه باحديهما انه اذا اختص بالجملة التي يليه فلدلالة وهذا [illegible]

من الجماعة اعتراف بانه مستعمل في الامرين واذا كان الامر على هذا فيجب ان يكون
تعقب الاستثناء الجملتين محتملا لرجوعه الى الاقرب كما انه محتمل العموم للامرين و
حقيقة في كل واحد منهما فلا يجوز القطع على احد الامرين الا بدلالة منفصلة
الثالث انه لا بد في الاستثناء المتعقب لجملتين من ان يكون اما راجعا اليهما
معا او الى واحدة منهما لانه من المحال ان لا يكون راجعا الى شيء منهما وقد نظرنا في
كل شيء يقتضيه من قطع على رجوعه اليهما فما نجد فيه دلالة على وجود ما ادعاه و
نظرنا ايضا فيما يتعلق به من قطع على عوده الى الاقرب اليه من الجملتين من غير
تجاوز لها فلم نجد فيه ما يوجب القطع على اختصاصه بالجملة التي يليه دون
ما تقدمها فوجب مع عدم القطع على كل واحد من الامرين ان نتوقف فيهما
ولا نقطع على شيء منهما الا بدلالة الرابع ان القائل اذا قال ضربت غلماني
واكرمت جيراني واخرجت زكواتي قائما او قال صباحا او مساء او في مكان
كذا احتمل ما عقب به كلامه من الحال او ظرف الزمان او ظرف المكان ان يكون
العامل فيه والمتعلق به جميع ما عدد من الافعال كما يحتمل ان يكون المتعلق
به ما هو اقرب اليه وليس لسامع ذلك ان يقطع على ان العامل فيما عقب به كلامه
الكل او البعض الا بدليل غير الظاهر فكذلك يجب في الاستثناء والجامع بين

بين الامرين ان كل واحد من الاستثناء والحال والظرف الزمانية والمكانية فضلة
في الكلام ياتي بعد تمامه واستقلاله قال وليس لاحد ان يرتكب ان الواجب
فيما ذكرناه القطع على ان العامل فيه جميع الافعال المتقدمة الا ان يدل دليل على
خلاف ذلك لان هذا من مرتكبه مكابرة ودفع للمتعارف ولا فرق بين من حمل
نفسه عليه وبين من قال بل الواجب القطع على ان الفعل الذي يعقبه الحال او
الظرف هو العامل دون ما تقدم وانما يعلم في بعض المواضع ان الكل عامل
بدليل والجواب اما عن الاول فبالمنع من اختصاص حسن الاستفهام بالاشتراك
بل المقتضي لحسنه هو الاحتمال سواء كان بواسطة الاشتراك او لكونه موضوعا
بالوضع العام او لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه كما يقول اهل الوقف او لغير ذلك
من الاسباب المقتضية له واما عن الثاني فبانه على تقدير تسليمه انما يدل على كون
اللفظ حقيقة في الامرين لا على الاشتراك لجواز كونه بوضع واحد كما قلناه ولا بد
في الاشتراك من وضعين واما عن الثالث فبان عدم الدليل المعتبر على تحتم عوده
الى الجميع واختصاصه بالاخيرة لا يقتضي المصير الى الاشتراك بل الحق قد الامر بينه
وبين ما قلناه وبين الوقف واما عن الرابع فبانه قياس في اللغة مع انه لا يدل
على الاشتراك بل على الاعم منه ومما قلناه حجة القول بالرجوع الى الجميع ستة امور

احدها

احدها ان الشرط المتعقب للجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثناء والجامع عدم استقلال
كل منهما بنفسه واتحاد معنييهما فان قوله تعالى في اية القذف الا من تاب جرى
مجرى ان لم يتوبوا وثانيها ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة في حكم الواحدة
اذ لا فرق بين قولنا رايت زيد بن عبد الله ورايت زيد بن عمرو وبين رايت
الزيدين واذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة الواحدة راجعا اليها لا محالة
فكذلك ما هو بحكمها وثالثها ان الاستثناء بمشية الله اذا تعقب جملا يعود
الى جميعها بلا خلاف فكذلك الاستثناء بغيره والجامع بينهما ان كلا منهما
استثناء غير مستقل ورابعها ان الاستثناء صالح للرجوع الى كل واحدة من
الجمل والحكم باولوية البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن
تناولها للبعض اولى من الاخر فتناولت الجميع وخامسها ان طريقة العرب الاختصار
وحذف فضول الكلام ما استطاعوا فلا بد لهم حيث يتعلق ارادة الاستثناء
بالجمل المتعددة من ذكره بعدها مرة يريدون بها الجميع حتى كانهم ذكروه عقيب كل واحدة
اذ لو كرر بعد كل جملة لاستهجن وكان مخالفا لما ذكر من طريقتهم الا ترى
انه لو قيل في اية القذف مثلا وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا
وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا لكان تطويلا مستهجنا فاقيم فيها

مقام ذلك ذكر التوبة مرة واحدة عقيب الجملتين وسادسها أن لواحق الكلام و
توابعه من شرط او استثناء يجب ان يلحقه ما دام الفراغ منه لم يقع فما دام متصلا
لم ينقطع فاللواحق لاحقة به ومؤثرة فيه فالاستثناء المتعقب للجمل المتصلة
المعطوف بعضها على بعض يجب ان يؤثر فيها في جميعها والجواب عن الاول
المنع من ثبوت الحكم في الاصل بل هو محتمل كما قلناه في الاستثناء ولو سلم فهو قياس
في اللغة وعن الثاني انه قياس كالاول وعن الثالث بان ذكر المشية عقيب
الجمل ليس باستثناء ولا شرط لانه لو كان استثناء لكان فيه بعض حروفه
ولو كان شرطا على الحقيقة لما صح دخوله على الماضي وقد يدخل المشية
في الماضي فيقول القائل حججت وزرت ان شاء الله وانما ادخلت المشية
في كل هذه المواضع ليقف الكلام عن النفوذ والمضي لا لغير ذلك
فان قيل كيف اقتضى تعقب المشية اكثر من جملة وقوف حكم الجميع ولم يحتمل
التعلق بالاخيرة فقط قلنا لولا نقلهم الاجماع على ذلك لكان القول بما
احتملناه ممكنا لكنهم نقلوا اجماع الامة على ان حكم الجميع يقف وعن الرابع
ان صلاحية الجميع لا يوجب ظهوره فيه وانما يقتضي التجويز لذلك وا
نشك فيه فرقا بين ما يصح عوده اليه وبين ما لا يصح وتناول الفاظ

العموم

العموم للجميع ليس باعتبار صلاحيتها لذلك بل لانها موضوعة للشمول والاستغراق
وجوبا فلا وجه للتشبيه بها في هذا المقام وانما يحسن ان يشبه بالجمع المنكر فانه صالح
للجميع ومع ذلك ليس بظاهر فيه ولا في شيء مما يصلح له من مراتب الجمع الاترى ان
القائل اذا قال رايت رجالا كان كلامه صالحا لارادة البيض والسود والطوال
والقصار ولا يظهر منه ذلك انه قد اراد كل من صلح هذا اللفظ وعن الخامس
انهم كما يريدون الاستثناء من كل جملة فيختصرون بذكر ما يدل على مرادهم
في اواخر الجمل هربا من التطويل بذكره عقيب كل جملة كذلك يريدون الاستثناء
من الجملة الاخيرة فقط فلا بد من القرينة في الحكم بالاختصار وعدمه وعن السادس
ان اعتبار الاتصال في الكلام وعدم الفراغ منه بالنسبة الى اللواحق كالشرط
والاستثناء والمشية انما هو لصحة اللحوق والتاثير فيه ليتميز حكم ما يصح لحوقه
بالكلام مما لا يصح لا لصيرورتها ظاهرة في التعلق بجميعه وان كان بعضه منفصلا
وبعيدا عن محل المؤثر واحتج من خصه بالاخيرة بوجوه الاول ان الاستثناء خلاف
الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه تركنا العمل به في
الجملة الواحدة لدفع المحذور والهذرية فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما عن
المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غيرها

خاصة الثاني ان المقتضي لرجوع الاستثناء الى ما تقدم عدم استقلاله بنفسه
فلو استقل لما علق بغيره ومتى علقناه بما يليه استقل وافاد فلا معنى لتعليقه
بما بعد عنه اذ لو جاز مع افادته واستقلاله ان يعلق بغيره لوجب فيه لو كان مستقلا
بنفسه ان يعلق بغيره الثالث ان من حق العموم المطلق ان يحمل على عمومه وظاهره
الا لضرورة يقتضي خلاف ذلك ولما خصصنا الجملة التي تليها الاستثناء بالضرورة
لم يجز تخصيص غيرها ولا ضرورة الرابع انه لو رجع الاستثناء الى الجميع فان اضمر
مع كل جملة استثناء لزم مخالفة الاصل وان لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثناء
اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد لنص سيبويه عليه
وقوله حجة ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على الاثر الواحد الخامس انه لا خلاف
في ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه فاذا قال القائل
ضربت غلماني الا ثلاثة الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التي تليه دون
ما تقدمها فكذلك في غيره دفعا للاشتراك السادس ان الظاهر من حال المتكلم انه
لا ينتقل من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء غرضه منها كما لو سكت فانه
دليل على استكمال الغرض من الكلام فكما ان السكوت يحول بين الكلام وبين ما لو لحقه
فيمنع من تعلقها به فكذلك الجملة الثانية حائلة بين الاستثنا وبين الاولى
فيكون

فيكون مانعة من تعلقه بها والجواب عن الاول انه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء
للاصل انه موجب للتجوز في لفظ العام والاصل الحقيقة فله جهة صحة لكن تعليله
بمخالفة الحكم للاول فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم بحال اما على القول بان الاستثناء
اخراج من اللفظ بعد ارادة تمام معناه وقبل الحكم والاسناد كما هو راي محققي
المتاخرين فظ وكذا على القول بان المجموع من المستثنى منه والمستثنى مع الاداة عبارة
عن الباقي فلانه اسمان مفرد ومركب واما على القول بان المراد بالمستثنى منه ما بقي
بعد الاستثناء مجازا والاستثناء قرينة وهو مختار اكثر المتقدمين فلان الحكم
لم يتعلق بالاصالة الا بالباقي فلا مخالفة بحسب الحقيقة وقوله ان ترك العمل بالدليل
يعني الاصل في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية هنا فان الخروج عن الاصالة
الحقيقة والمصير الى المجاز عند قيام القرينة مما لا بد منه شوب الريب والتعرية شبهة
الثاني وتعلق الاستثناء بالاخيرة في الجملة مقطوع به فتعليل ترك العمل بالاصل
ح كدفع محذور الهذرية فضول بل غفلة وذهول لان دفع الهذرية لو صح
بمجرده سببا للخروج عن الاصل لقبل الاستثناء وان انفصل في النطق عرفا
وانقطع عن المستثنى منه حسا بل وغيره من اللواحق ايضا والبديهية تنادي بفساده
وان كان المراد ان الظاهر من المتكلم باللفظ العام ارادة العموم والاستثناء

مخالف لهذا الاصل يعني القاعدة الا استصحاب منه الارادة فوجب المنع اليه ظ
لان الاتفاق واقع على ان للمتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء
من اللواحق وهذا يقتضي وجوب التوقف السامع عن الحكم بارادة المتكلم ظاهر
اللفظ حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال ارادة غيره ولو كان صدور اللفظ
بمجرده مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته
منافيا له ووجب رده ويمشي ذلك الى الاخيرة ايضا ولا يجد احد دفع مجازي
الهذريته لما عرفت فعلم ان المقتضي لصحة اللواحق وقبولها مع الاتصال
انما هو نص الواضع على ان المريد العدول عن الظاهر ان ياتي بدليله في
حال اشتغاله بالكلام حيث شاء منه فما لم يقع الفراغ منه لم يتجه [illegible]
للحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال نعم لما كان الغرض قد يتعلق بتخصيص
الاخيرة فقط كما تعلق بتخصيص الجميع بطريق الاختصار واللفظ صالح بحسب
وضعه للكل في الامرين لم يحصل الجزم بالعود الى الكل الا بالقرينة وكان
تعلقها بالاخيرة متحققا للزومه على كلا التقديرين وصح التمسك في انتفاء
التعلق بالبقية بالاصل الى ان يعلم الناقل عنه وليس هذا من القول بالاختصاص
بالاخيرة في شيء وان قد عرض اشتباه فيه عليك فاستوضحه بالتدبر

في صيغة

في صيغة الامر فانها على القول باشتراكها بين الوجوب والندب اذا وردت
مجردة عن القراين تدل على الندب وذلك لان اقتضاءها كون الفعل راجحا
امر متيقن وما زاد عليه مشكوك فيه فيتمسك في نفيه بالاصل لكونه زيادة
في التكليف غير انه اذا اقام القرينة على ارادته كان استعمال اللفظ فيها
في محله غير منتقل به عن الاغير كما يقول من ذهب الى كونه حقيقة في الندب
فقط وهذا مما يفرق به بين القولين حيث ان الاحتياج الى القرينة بحسب
الحقيقة على القول بالاشتراك انما هو في الحمل على الوجوب وهكذا الحال عند
من يقول بانها حقيقة في الندب وعند بعض الاصوليين القول بالاشتراك
في فرق الوقف انما هو بالنظر الى نفس اللفظ حيث لا يقطعون على ارادة
الندب بخصوصه منه وذلك لا ينافي الدلالة عليه بالاعتبار الذي ذكرنا
وحالنا فيما نحن فيه هكذا فانا لا نعلم اقصد المتكلم الكل او الاخيرة وحدها
لكنا نعلم ان الاخيرة مقصودة على كل حال فالشك في قصد غيرها ولو
فرض ان المتكلم نصب قرينة على ارادة الكل لم يكن خارجا عندنا عند
موضوع اللفظ ولا عادلا عن حقيقته بل كان مستعملا له فيما هو موضوع
له عموما ويلزم من قال باختصاص الاخيرة ان يكون المتكلم بارادتها مع

الباقي متجوزا او متعديا عن موضوع اللفظ وهذا بعيد جدا بعد ما علمت من عموم
الوضع في المفردات وانتفاء الدليل في كلامه وفي الواقع على كون الهيئة التركيبية
موضوعة للتعلق بالاخيرة فقط على انه لو ثبت ذلك لاشكل جواز التجوز
بها في الخارج من الجميع لتوقفه على وجود العلاقة وفي تحققها نظر وقد مر
غير مرة ان علاقة الكل والجزء بالنسبة الى استعمال اللفظ الموضوع للجزء في
الكل ليست على اطلاقها بل لها شرائط هي هنا مفقودة والجواب عن الثاني
ان حصول الاستقلال بتعلقه بالاخيرة انما يقتضي عدم القطع بالتعلق بغيرها
ونحن نقول به اذ العود الى الجميع عندنا وعند سيدنا المرتضى رضي الله عنه محتمل
لا واجب واما قوله لو جاز مع افادته واستقلاله الى اخره فظاهر البطلان
لان ما يستقل بنفسه ولا تعلق له بغيره وجوبا ولا جوازا لا يجوز ان يعلق
بغيره قطعا بخلاف ما نحن فيه فانه من الجائز مع حصول الاستقلال بالتعلق
بالاخيرة ان يتعلق بالجميع وان لم يكن الا ما قال علم الهدى رضي الله عنه مشيرا
الى هذه الحجة وجملة جوابه عنها ان هذه الطريقة يوجب على المستدل بها ان لا يقطع
بالظاهر من غير دليل على ان الاستثناء وما تعلق بما تقدم ويقتضي ان يتوقف
في ذلك كما نذهب نحن اليه لانه بنى دليله على ان الاستقلال يقتضي ان لا يجب

تعليقه

تعليقه بغيره وهذا صحيح على انه وان لم يوجب فهو جائز فمن اين قطع على ان هذا الذي
ليس بواجب لم يرده المتكلم وليس فيما اقتصر عليه دلالة على ذلك وعن الثالث بجواز
الجواب عن الثاني فان غاية ما يدل عليه انه لا يجوز القطع على تخصيص غير الاخيرة
بمجرد اللفظ ونحن نقول به لكنه مع ذلك محتمل ولا سبيل الى منعه وعن الرابع لما
عدم الاضمار قوله يلزمه ان يكون العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد قلنا
نعم وانما يلزم ذلك لو كان العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه وهو في
موضع المنع ايضا لضعف دليله ومذهب جماعة من النحاة ان العامل في المستثنى
هو الا لقيام معنى الاستثناء بها والعامل ما به يتقوم المعنى المقتضي ولكونها
نائبة عن استثنى كما ان حرف النداء نائب عن انادي وهو المتجه سلمنا لكن نمنع
عدم جواز اجتماع العاملين على المعمول الواحد فانهم لم ينقلوا الحجة يعتد بها وانما
ذكر نجم الائمة رضي الله عنه انهم حملوها على المؤثرات الحقيقية وضعفه ظاهر و
قد جوزوا في العلل الشرعية الاجتماع لكونها معرفات والعلل الاعرابية كذلك
فانما هي علامات وما نقل عن سيبويه من النص عليه لا حجة فيه مع انه قد
عورض بنص الكسائي على الجواز وقول الفراء في باب التنازع مشهور وقد حكم

بالتشريك بين العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا كاعطاني واكرمني الامير
واعطيت واكرمت الامير فالفعلان في المثالين المشتركان في رفع الفاعل
ونصب المفعول من غير تنازع ووافقه على ذلك بعض المحققين المتاخرين مستدلا
عليه باصالة الجواز وانتفاء المانع سوى توهم توارد المؤثرين على اثر واحد
وهو مدفوع بان العامل عندهم كالعلامة ويجوز تعدد العلامات قال المحقق التفتازاني
يدل على جوازه من حيث اللغة انهم يخبرون عن الشيء الواحد بامرين متضادين
نحو هذا حلو حامض ولا يجوز خلوهما عن الضمير اتفاقا فهو اما في كل واحد منهما بخصوصه
او في احدهما بعينه دون الاخر او فيهما ضمير واحد بالاشتراك والاول باطل لانه
يقتضي كون كل واحد منهما محكوما به على المبتدا وهو جمع بين الضدين والثاني
يستلزم انتفاء الخبرية عن الخالي عن الضمير واستقلال ما فيه الضمير وهو
خلاف المفروض والثالث هو المطلوب ثم انه يجوز سيبويه قام زيد وصحب
عمرو الظريفان وان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف ولا يذهب عليك
ان هذا الحكم المنقول عن سيبويه ههنا يخالف ما نقل عنه ثمة من النص على
عدم الجواز وقد نقل هذا الحكم ايضا نجم الائمة عن الخليل وسيبويه ونقل

انتهى التفتازاني

عن سيبويه

عن سيبويه القول بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف وارتضاه
والجواب عن الخامس ان الاستثناء من الاستثناء انما وجب رجوعه الى
ما يليه دون ما تقدمه لان تعليقه بالامرين يقتضي الغاءه وانتفاء فائدته
فان القائل اذا قال لك عندي عشرة دراهم الا درهمين كان المفهوم من اللفظ
الاقرار بالثمانية فاذا قال عقيب ذلك الا درهما رجع الاقرار الى تسعة لكونها
مخرجا من الدرهمين اللذين وقع استثناؤهما من العشرة فلو عاد الدرهم المستثنى
مع ذلك الى العشرة لكان وجوده كعدمه لاخراجه منها مثل ما ادخل ولم يفد
غير ما استفدناه بقوله على عشرة الا درهمين وهو الاقرار بالثمانية من
غير زيادة عليها او نقصان بخلاف ما جعلناه راجعا الى ما يليه فقط فانه
يرد الاقرار الى التسعة فيفيد وذلك ظاهر وعن السادس بالمنع من انه لم ينتقل
من الاولى الا بعد استيفاء غرضه منها وهل هو الا عين النزاع المتنازع
فيه ومنه يعلم فساد القول بحيلولة الجملة الثانية بين الاستثناء وبين الاولى
فانه مصادرة اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان حكم غير الاستثناء من المخصصات
المتعقبة للمتعدد بحيث تصلح لكل واحد منه حكم الاستثناء خلافا
وترجيحا وحجة وجوابا غير ان بعض من قال بعود الاستثناء الى الاخيرة حكم

يعود الشرط الى الجميع لخيال الفاسد والامر فيه هين وانت بعد تعمق النظر في الحجج
السابقة لم يشتبه عليك طريق سوقها الى هنا وتميز المختار منها عن المزيف

اصل

ذهب جمع من الناس الى ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى البعض ما يتناوله كان
ذلك تخصيصا له واختاره العلامة في النهاية وحكى المحقق رده عن الشيخ انكار
ذلك فهو قول جماعة من العامة واختياره هو التوقف ووافقه العلامة في تهذيبه
هو مذهب المرتضى رضي الله عنه ايضا وله امثلة منها قوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثم قال وبعولتهن احق بردهن والضمير في بردهن للرجعيات فعلى
الاول يختص الحكم بالتربص بهن وعلى الثاني لا يختص بل يبقى على عمومه للرجعيات
والبائنات وعلى الثالث يتوقف وهذا هو الاقرب عندي لنا ان في كل من
احتمالي التخصيص وعدمه ارتكابا للمجاز اما الاول فلان اللفظ العام حقيقة
في العموم فاستعماله في الخصوص مجاز كما عرفت وهو ظاهر واما الثاني فلان التخصيص
الضمير مع بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازا اذ وضعه على المطابقة للمرجع
فاذا خالفه لم يكن جاريا على مقتضى الوضع فكان مسلوكا به سبيل الاستخدام
فانه من انواعه ان يراد بلفظ معناه الحقيقي وبضميره المعنى المجازي وما نحن فيه
منه لانا نفرض ارادة العموم من المطلقات وهي المعنى الحقيقي له واريد من ضميره

المعنى

المعنى المجازي اعني الرجعيات واذا ظهر هذا فلا بد في الحكم بترجيح احد المجازين
على الاخر من مرجح والظاهر انتفاؤه فيجب الوقف فان قلت تخصيص العام اعني
المظهر وصيرورته مجازا يستلزم تخصيص المضمر وصيرورته مثله ولا كذلك
العكس فان تخصيص المضمر لا يتعدى الى العام ولا يقتضي مجازيته فبان ان المجاز اللازم
من عدم التخصيص ارجح مما يلزم من التخصيص لكون الاول واحدا والثاني
متعددا قلت ان هذا مبني على ان وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه
حقيقة لما يراد بالمرجع وان كان معنى مجازيا له فانه ح يتحقق المجاز في الضمير
ايضا على تقدير تخصيص العام لكونه مرادا به خلاف ظاهر المرجع وحقيقته
وذلك خلاف التحقيق والاظهر ان وضعه لما يراد بالمرجع فاذا اريد بالعام
الخاص لم يكن الضمير عاما ليلزم تخصيصه وصيرورته مجازا فليس هناك
الا مجاز واحد على التقديرين وما قيل من ان اللازم لعدم التخصيص هو
الاضمار لان التقدير في الاية وبعولة بعضهن وكذا في نظائرها واما مع التخصيص
فهو اللازم وقد تقرر ان التخصيص خير من الاضمار فضعفه ظاهر بعدما قررناه
اذ لا حاجة الى اضمار البعض بل يتجوز بالضمير عنه فالتعارض انما هو بين التخصيص
والمجاز والظاهر تساويهما وان ذهب بعضهم الى رجحان التخصيص احتج الاولون

بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له يقتضي مخالفة الضمير للمرجوع اليه
وانه بط وجوابه منع بطلان المخالفة مطلقا كيف وباب المجاز واسع وحكم
الاستخدام شايع حجة الشيخ ومتابعيه ان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم
يدل على تخصيصه دليل ومجرد اختصاص الضمير العايد في الظاهر اليه لا يصلح
لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل براسه فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره
وصيرورته مجازا لخروج الاخر وصيرورته كذلك والجواب المنع من عدم الصلاحية
فان اجراء الضمير على حقيقته التي هي الاصل اعني المطابقة للمرجع العام يستلزم تخصيص
المرجع لكن لما كان ذلك مقتضيا للتجوز في لفظ العام فلا يجب الفرار من مجازية
الضمير بتقدير اختصاص التخصيص به وبقاء المرجع على حاله في العموم ولما لم يكن
ثم وجه ترجيح لاحد المجازين على الاخر لا جرم وجب التوقف **اصل** لا ريب في جواز
تخصيص العام بمفهوم الموافقة وفي جوازه بما هو حجة من مفهوم المخالفة خلاف
والاكثرون على جوازه وهو الاقوى لنا انه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به
جمع بين الدليلين فيجب احتج المخالف بان الخاص انما يقدم على العام لكونه بالنسبة
الى ما تحته اقوى من دلالة العام على خصوص ذلك الخاص والحجية الاقوى
ظاهرة وليس الامر هيهنا كذلك فان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم وان

وان كان

وان كان المفهوم خاصا فلا يصلح للمعارضة وح فلا يجب حمله عليه والجواب منع
كون دلالة العام بالنسبة الى خصوصية الخاص اقوى من دلالة مفهوم المخالفة
مطلقا بل التحقيق ان اغلب صور المفهوم
التي هو حجة او كلها لا يقصر في القوة عن دلالة العام على خصوصيات الافراد سيما
بعد شيوع تخصيص العمومات **اصل** لا خلاف في جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر
ووجهه ظاهر ايض واما تخصيصه بالخبر الواحد على تقدير العمل به فالاقرب جوازه
مطلقا وبه قال العلامة وجمع من العامة وحكى المحقق به عن الشيخ وجماعة منهم
انكاره مطلقا وهو مذهب السيد المرتضى رضي الله عنه فانه قال في اثناء كلامه
على انا لو سلمنا ان العمل قد ورد الشرع به لم يكن في ذلك دلالة على جواز التخصيص به
ومن الناس من فصل فاجازه ان كان العام قد خص من قبل بدليل قطعي متصلا كان
او منفصلا وقيل ان كان العام قد خص من قبل بدليل منفصل سواء كان قطعيا
ام ظنيا وتوقف بعض واليه يميل المحقق لكنه بناه على منع كون الخبر الواحد دليلا على
الاطلاق لان الدلالة على العمل به الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة فاذا
وجدت الدلالة القرانية سقط وجوب العمل به لنا انهما دليلان تعارضا فاعمالهما
ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام

لبطل الخاص ولغى بالمرة احتج المانع بوجهين احدهما ان الكتاب قطعي وخبر الواحد
ظني والظني لا يعارض القطعي لعدم مقاومته له فيلغى والثاني انه لو جاز التخصيص
به لجاز النسخ ايضا والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النسخ نوع
من التخصيص في الازمان والتخصيص المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد
لكانت العلة اولوية تخصيص العام على الغاء الخاص وهو قائم في النسخ والجواب
عن الاول ان التخصيص وقع في الدلالة لانه دفع للدلالة في بعض الموارد وهي ظنية
وان كان المتن قطعيا فلم يلزم ترك القطعي بالظني بل هو ترك الظني بالظني ويتقرر
اخر وهو ان عام الكتاب وان كان قطعي النقل لكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان
ظني النقل لكنه قطعي الدلالة فصار لكل قوة من وجه وضعف من وجه فتساويا فتعارضا فوجب الجمع
بينهما وعن الثاني ان الاجماع الذي ادعيتموه هو الفارق بين النسخ والتخصيص على ان
التخصيص اهون من النسخ فلا يلزم من تاثير الشيء في الضعيف تاثيره في القوي قياسا
حجة المفصلين ان الخاص ظني والعام قطعي فلا تعارض الا ان يضعف العام وذلك
عند الفرقة الاولى بان يدل دليل قطعي على تخصيصه فيصير مجازا وعند الفرقة الثانية
بان يخص بمنفصل لان المخصص بالمنفصل مجاز عندها دون المتصل والقطعي
يترك بالظني اذا ضعف بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا ولان نسبته الى جميع مراتب التجوز

بالجواز

بالجواز سواء وان كان ظاهرا في الباقي فان تقع مانع القطع والجواب بمثل ما تقدم
فان التخصيص يقع في الدلالة وهي ظنية فلا ينافيه قطعية المتن واحتج المتوقف بان
كلا منهما قطعي من وجه ظني من اخر كما ذكرنا فوقع التعارض فوجب الوقف والجواب
الجزم بانه في اعتباره جمعا بين الدليلين واعتبار الكتاب ابطال للخبر بالكلية
والجمع اولى من الابطال هذا ودفع ما قاله المحقق هنا يعلم مما نذكره في محله من بحث
الاخبار ان شاء الله تعالى خاتمة في بناء العام على الخاص اذا ورد عام وخاص متنافيا
الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما او لا والاول اما مقترنان او لا والثاني اما ان يتقدم
العام او الخاص فهذه اربعة اقسام الاول ان يعلم الاقتران فيجب بناء العام
على الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كان ناسخا وان كان قبله بني على جواز
تاخير بيان العام فمن جوزه جعله تخصيصا وبيانا له كالاول وهو الحق ومن لم يجوز
بين قائل بان يكون ناسخا وهو من لا يشترط في جواز النسخ حضور وقت العمل و
بين قائل وهم المانعون من النسخ قبل حضور وقت العمل وسياتي تحقيق ذلك
الثالث ان يتقدم الخاص والاقوى ان العام يبني عليه ايضا وفاقا للمحقق و
العلامة واكثر الجمهور وقال قوم انه يكون ناسخا وعزاه المحقق الى الشيخ وهو الظ
من كلام علم الهدى وصريح ابي المكارم بن زهرة لنا انهما دليلان يتعارضان والعمل

بالعام يقتضي الغاء الخاص ان كان وروده قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان كان بعده
ولا كذلك العمل بالخاص فانه انما يقتضي دفع دلالة العام على بعض جزئياته وجعله مجازا
فيما عداه وهو هين عند ذينك المحذورين فكان اولى بالترجيح وما يقال من ان
العمل بالعام على تقدير التاخير عن وقت العمل بالخاص يقتضي نسخه والنسخ تخصيص في
الازمان فليس التخصيص في اعيان العام باولى من التخصيص في ازمان الخاص فضعفه ظاهر
لان مرجوحية النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف لم لا مساغ لانكارها ومجرد
الاشتراك في مسمى التخصيص نظرا الى المعنى لا يقتضي المساواة كيف وقد بلغ التخصيص في المعنى
الشيوع والكثرة الى حد قيل معه ما من عام الا وقد خص كما مر حجة القول بالنسخ وجهان
احدهما ان القايل اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين فهو بمنزلة ان يقول
لا تقتل زيدا ولا عمرا والى ان يأتي على الافراد واحدا بعد واحد وهذا الخطاب
لذلك المطول واجمال لذلك المفصل ولا شك انه لو قال لا تقتل زيدا لكان
ناسخا لقوله اقتل زيدا فكذا ما هو بمنزلته والثاني ان المخصص للعام بيان له فكيف
يكون مقدما عليه والجواب عن الاول المنع من التساوي فان تعديد الجزئيات
وذكرها بالخصوصية يمنع من تخصيص بعضها لما فيه من المناقضة بخلاف
ما اذا كانت مذكورة باللفظ العام فان التخصيص حينئذ ممكن فلا يصار الى النسخ

من اولوية

من اولوية التخصيص بالنسبة اليه ولان النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه وانما هو
دفع والدفع اهون من الرفع وعن الثاني بانه استبعاد محض اذ لا يمنع ان يرد كلام
ليكون بيانا للمراد بكلام اخر يرد بعده وتحقيقه انه يتقدم ذاته ويتاخر وصف
كونه بيانا والاصل فيه انا عرفت هذا فاعلم ان المحقق بانه لا يجوز تاخير البيان كانه يريد
به عدم جواز اخلاء العام عند ارادة التخصيص من دليل عليه مقارن له وان كان
قد تقدم عليه ما يصلح للبيان والا فلا معنى لجعل صورة التقدم من تاخير البيان
والجواب عن هذه التعليل اولا انا قد سلم عدم جواز تاخير البيان وثانيا انه على تقدير
سبق الخاص لا يكون البيان متاخرا ولم يتعرض السيدان هنا للاحتجاج على ما
صارا اليه ولعله مثل احتجاج الشيخ فانهما يشترطان الاقتران في التخصيص القسم الرابع
ان يجهل التاريخ وعندنا انه يعمل بالخاص ايضا لانه لا يخرج في الواقع عن احد الاقسام
السابقة وقد بينا ان الحكم في الجميع العمل بالخاص وما قيل من ان الخاص المتاخر ان ورد
قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا وان ورد بعده كان ناسخا
فح فان كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا وجب الترجيح للخاص
على العام لتردده بين ان يكون ناسخا ومخصصا وان كان العام قطعيا والخاص
ظنيا فاما ان يكون الخاص مخصصا او ناسخا فعلى الاول يعمل بالخاص ايضا واما على

عند نقله القول بالنسخ هنا عن الشيخ على ح

الثاني فلا يجوز بل يكون مردودا فقد تردد الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصصا
وبين ان يكون ناسخا مقبولا وبين ان يكون ناسخا مردودا فكيف يقدم والحال هذه
على العام فجوابه ان احتمال النسخ معلق على ورود الخاص بعد حضور وقت العمل واحتمال
التخصيص مطلق فمع جهل الحال لا يعلم حصول الشرط والاصل يقتضي عدمه الى ان يدل
على وجوده دليل والمشروط عدم عند عدم شرطه فلا يصلح احتمال النسخ ح لمعارضة
احتمال التخصيص لا يقال هذا معارض بمثله فنقول ان احتمال التخصيص مشروط بورود
الخاص قبل حضور وقت العمل فيتمسك في نفيه بالاصل فيلزم منه نفي المشروط الذي
هو التخصيص لانا نقول قد علم مما قدمناه رجحان التخصيص على النسخ وانه اذا تردد
الامر بينهما يكون التخصيص هو المقدم ولا يصار الى النسخ الا حيث يمتنع التخصيص كما
في صورة تاخير الخاص عن وقت العمل فان التخصيص ممتنع ح لاستلزامه تاخير البيان
عن وقت الحاجة وهو غير جائز وهذا يقتضي المصير الى التخصيص حيث لا يدل على
خلافه دليل فالاشتراط انما هو في العدول عنه لا اليه ومن البين انه مع جهل الحال
لا يعلم حصول المانع فيجب الحكم بالتخصيص ولئن سلمنا تساوي الاحتمالين فالاشكال
مختص بما اذا كان العام قطعيا والخاص ظنيا فليختص التوقف به واما ما عداه من الصور
الخالص من هذا الشوب ح فلا وجه لتحيل التوقف فيه فتقديم الخاص نحو مطلقا لتردده

بين

بين ما ذكر من الامور بل يستثنى هذه الصورة من البين ويبقى الحكم بالتقديم على حاله
في الباقي ولعل هذا المعنى هو مقصود القائل وان قصرت عبارته عن تاديته الا
ان سوق كلامه يأباه هذا وينبغي ان يعلم ان اثر هذا الاشكال على تقدير ثبوته عند
اصحابنا سهل اذ الظان بجهل التاريخ لا يكون الا في الاخبار واحتمال النسخ انما يتصور
في النبوي منها وهو قليل عندهم كما لا يخفى وللمرتضى رضي الله عنه عند ذكر احتمال
جهل التاريخ وارتفاع العلم بتقديم احدهما او تاخيره وهذا لا يليق بعموم الكتاب
فان تاريخ نزول ايات القران مضبوط محصور لا اختلاف فيه وانما يصح تقدير ذلك
في اخبار الاحاد لانها هي التي ربما عرض فيها هذا ومن لا يذهب الى العمل باخبار
الاحاد فقد سقطت عنه كلفة هذه المسئلة فان تكلم فيها فعلى طريق
الفرض والتقدير والذي يقوم في نفوسنا اذا فرضنا ذلك التوقف عن البناء
والرجوع الى ما يدل عليه الدليل من العمل باحدهما انتهى كلامه وما ذهب
اليه من التوقف ههنا هو مذهب من قال بالنسخ في القسم السابق ووجهه
بعد ملاحظة البناء على مذهبهم هنا ظاهر لتردد الخاص ح بين ان يكون
مخصصا او منسوخا ولا ترجيح لاحدهما فيتوقف **مطلب الرابع** في المطلق
والمقيد والمجمل والمبين **المطلق** هو ما دل على شايع في جنسه بمعنى كونه

المطلب الرابع

المطلق

حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك والمقيد خلافه فهو ما يدل
لا على شايع في جنسه وقد يطلق المقيد على معنى اخر وهو ما اخرج من شايع
مثل رقبة مؤمنة فانها وان كانت شايعة بين الرقبات المؤمنات لكنها اخرجت
من الشياع بوجه ما من حيث كانت شايعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل
ذلك الشايع عنه وقيد بالمؤمنة فهو مطلق من وجه مقيد من وجه اخر والاصطلاح
الشايع في المقيد هو الاطلاق الثاني اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد
فاما ان يختلف حكمهما نحو اكرم هاشميا عالما وجالس هاشميا فلا يحمل احدهما
على الاخر بوجه من الوجوه اتفاقا سواء كان الخطابان المتصلان المتضمنان
لهما من جنس واحد بان كانا امرين او نهيين او لا كان يكون احدهما امرا والاخر
نهيا وسواء اتحد موجبهما او اختلف الا في مثل ان تقول ان ظاهرت فاعتق رقبة
وتقول لا تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفي الكفر ولان كان الظهار الاعتاق
للان حكمين مختلفين لتوقف الاعتاق على الملك واما ان لا يختلف نحو اكرم هاشميا
واكرم هاشميا عالما فح فاما ان يتحد موجبهما او يختلف فان اتحد فاما ان يكونا
مثبتين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مومنة فيحمل المطلق
على المقيد اجماعا نقله في النهاية ويكون المقيد بيانا للمطلق لا ناسخا له تقدم عليه
او تاخر

او تاخر عنه وقيل نسخ له ان تاخر المقيد فهنا مقامان حمل المطلق على المقيد وكونه بيانا
لا ناسخا اما انه يحمل المطلق على المقيد فلانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم
منه العمل بالمطلق لصدقه على غير ذلك المقيد وبهذا استدل القوم وهو حينئذ يتفق
احتمال التجوز في المقيد بارادة الندب اعني كونه افضل الافراد او بارادة الوجوب
التخييري وكذا الواقع احتمال التجوز بما ذكرناه منتفيا ولكنه كان مرجوحا بالنسبة الى
في لفظ المطلق بارادة المقيد منه اما مع تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احد
المجازين بل يحصل التعارض المقتضي للتساقط او التوقف ويبقى المطلق سليما عن
المعارض وقد اشار البعض هذا الاشكال في النهاية واجاب عنه بما يرجع الى
ان حمله على المقيد يقتضي يقين البراءة والخروج عن العهدة بخلاف ابقائه على
اطلاقه فانه لا يحصل معه ذلك اليقين وقد اخذ بعضهم دليلا على الحكم منضما
مع الدليل الاخر من غير تعرض للاشكال وهو كما ترى واما انه بيان لا نسخ فلانه
نوع من التخصيص في المعنى فان المراد من المطلق كرقبة مثلا اي فرد كان من افراد
الماهية فيصير عاما الا انه على البدل ويصير تقييدها بنحو المؤمنة تخصيصا واخراجا
لبعض المسميات من ان يصلح بدلا فالتقييد يرجع الى نوع من التخصيص وتسمى تقييدا
اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص وكما ان الخاص المتأخر بيان للعام المتقدم وليس

وليس ناسخا فكذا المتاخر احتج الذاهب الى كونه ناسخا مع التاخر بانه لو كان بيانا للمطلق

ح لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه وهو فرع الدلالة وانها منتفية

اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص والجواب ان المعنى المجازي انما يفهم من اللفظ بواسطة

القرينة وهي هنا المقيد فيجب حصول الدلالة والفهم بعده لا قبله وما ذكرتموه

انما يتم لو وجب حصولها قبل وليس الامر كذلك وسياتي مزيد تحقيق عن قريب ان شاء الله الثاني ان يتحد

موجبهما منفيين فيعمل بهما معا اتفاقا مثل ان يقول في كفارة الظهار لا تعتق المكاتب

لا تعتق المكاتب الكافر حيث لا يقصد الاستغراق كما في شرح اللحم فلا يجزي اعتاق

المكاتب اصلا الثالث ان يختلف موجبهما كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار و

تقييدها في كفارة القتل عندنا انه لا يحمل على المقيد لعدم المقتضي له وذهب كثير

من مخالفينا الى انه يحمل عليه قياسا مع وجود شرائطه وربما نقل عن بعضهم الحمل

عليه مطلقا وكلاهما باطل لا سيما الاخير **اصل** المجمل هو ما لم يتضح دلالته ويكون

فعلا ولفظا مفردا ومركبا اما الفعل فحيث لا يقترن بما يدل على وجه وقوعه

واما اللفظ المفرد فكالمشترك لتردده بين معانيه اما بالاصالة كالعين والقرء

واما بالاعلال كالمختار للتردد بين الفاعل والمفعول اذ لولا الاعلال لكان مختيرا

بكسر الياء للفاعل وبالفتح للمفعول فينتفي الاجمال واما اللفظ المركب فكقوله تعالى

او

او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي وكما في مرجع الضمير

حيث يتقدم امران يصلح لكل واحد منهما نحو ضرب زيد عمرا وافضربته لتردده

بين زيد وعمرو وكالمخصص بمجهول نحو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان

تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد المحل بالاحصان مع الجهل به اوجب الاجمال

فيما احل وقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم اذا عرفت هذا فهنا

فوائد الاولى ذهب السيد المرتضى رضي الله عنه وجماعة من العامة الى ان اية

السرقة وهي قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار اليد

وقيل باعتبار القطع ايضا والاكثرون على خلاف ذلك وهو الاظهر لنا ان المتبادر

من لفظ اليد عند الاطلاق هو جملة العضو الى المنكب فيكون حقيقة فيه وظاهرا

منه حال الاستعمال فلا اجمال ويتبادر ايضا من لفظ القطع ابانة الشيء عما كان

متصلا به وهو ظاهر فيه فاين الاجمال احتج السيد بان اليد يقع على العضو بكماله

وعلى ابعاضه وان كان لها اسماء تخصها فنقول غوصت يدي في الماء الى الاشاجع

والى الزند والى المرفق والى المنكب واعطيته كذا بيدي وانما اعطى بانامله وكذلك

كتبت بيدي وانما كتب باصابعه قال والمجري قولنا يد مجرى قولنا انسان كما ان لفظة

قوم لان الانسان يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع انسان

على ابعاضها كما يقع اسم يد على كل بعض من هذا العضو واحتج معتبر ما القطع ايضا
مع ذلك بان القطع يطلق على الابانة وعلى الجرح يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده
فحصل الاجمال والجواب عن الاول ان الاستعمال يوجد مع الحقيقة والمجاز ولفظ اليد ان كان
مستعملا في الكل والبعض الا ان فهم ما عدا الجملة منه موقوف على ضميمة القرينة وذلك
اية كونها مجازا او الفرق الذي ادعاه بين لفظ اليد ولفظ الانسان غير مقبول بل هما
مشتركان في تبادر الجملة عند الاطلاق وتوقف ما سواها على القرينة وان كان استعمال
اليد في الابعاض شايعا دون الانسان فان ذلك بمجرده لا يقتضي الاجمال بل لا بد
من كونها غير ظاهرة في الكل بحيث لا يسبق احدهما بخصوصه الى الفهم والواقع خلافه وعن
بمثله فانا قد بينا ان القطع ظاهر في الابانة الثانية عند جماعة في المجمل نحو قوله صلى الله عليه وآله
لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل لا نكاح
الا بولي مما ينفي فيه الفعل ظاهرا مطلقا وقيل ان كان الفعل المنفي شرعيا كما في الامثلة المذكورة
او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر من حكم واحد فهو مجمل والحق انه لا اجمال
مطلقا وفاقا للاكثر لنا انه ان ثبت كونها حقيقة شرعية في الصحيح من هذه الافعال كان
معناه لا صلوة صحيحة ولا صيام صحيحا ونفي المسماة ممكن باعتبار فوات الشرط او الجزء
وقد اخبر الشارع به فتعين للارادة فلا اجمال وان لم يثبت له حقيقة شرعية كما هو الظاهر

وقد

وقد مر فان ثبت له حقيقة عرفية وهو ان مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوى
نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما يفيد ولا طاعة الا لله كان متعينا ايضا ولا
اجمال ولو فرض انتفاؤه ايضا فالظاهر انه محمول على نفي الصحة دون الكمال لان ما لا يصح
كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل فكان اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة
وكان ظاهرا فيه فلا اجمال لا يقال هذا اثبات اللغة بالترجيح فهو باطل لانا نقول
ليس هو منه وانما هو ترجيح احد المجازات بكثرة التعارف ولذلك يقال هو كالعدم
اذا كان بلا منفعة احتج الاولون بان العرف في مثله مختلف فيفهم منه نفي الصحة
تارة ونفي الكمال اخرى فكان مترددا بينهما فلزم الاجمال والجواب ان اختلاف
العرف في الفهم ان كان فانما هو باعتبار اختلاف الفهم في اشتراط الصحة او في الكمال
فكل صاحب مذهب يحمله على ما هو شرط فيه عنده لا انه متردد بينهما فهو ظاهر عندهما لا مجمل
الا انه ظاهر عند كل في شيء ولو تنزلنا الى تسليم تردده بينهما فنكون على التوام
بل نفي الصحة ارجح لما ذكرناه من اقربيته الى نفي الذات حجة المفصل ان انتفاء الفعل
الشرعي ممكن لفوات الشرط او جزء فيجري النفي فيه على ظاهره ولا يكون هناك
اجمال وكذا مع اتحاد الحكم اللغوي فانه يتعين صرفه اليه وهو ظاهر واما اذا كان له حكمان
الفضيلة والاجزاء فليس احدهما اولى من الاخر فيحصل الاجمال والجواب ظاهر مما قدمناه

فلا يفيده الثالثة أكثر الناس على انه لا اجمال في التحريم المضاف الى الاعيان نحو قوله تعالى
حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وخالف فيه البعض والحق الاول لنا ان من استقرى كلام العرب
علم ان مرادهم في مثله حيث يطلقونه انما هو تحريم الفعل المقصود من ذلك كالاكل
في المأكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطي في الموطوء فاذا قيل حرم
عليكم لحم الخنزير او الحرير او الامهات فهم ذلك سابقا الى الفهم عرفا فهو متضح
الدلالة فلا اجمال احتج المخالف بان تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل
يصح متعلقا له والافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة يقدر
بقدرها فتعين اضمار البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فدلالته على
البعض المراد غير واضحة وهو معنى الاجمال والجواب ان دلالته على البعض ثابت بالعرف
من دلالته على ارادة المقصود من مثله **اصل المبين** نقيض المجمل فهو متضح الدلالة
سواء كان بنفسه نحو وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ او بواسطة الغير ويسمى ذلك الغير
مبينا وينقسم كالمجمل الى ما يكون قولا مفردا او مركبا والى ما يكون فعلا على الاصح
ولبعض الناس خلاف في الفعل ضعيف لا يعبأ به فالقول من الله سبحانه ومن الرسول ص
وهو كثير كقوله صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا الخ فانه بيان لقوله سبحانه إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ
تَذْبَحُوا بَقَرَةً في اظهر الوجهين وكقوله ص فيما سقت السماء العشر فانه بيان لمقدار
الزكوة

الركوع المأمور بايتائهما والفعل منه ص كصلوته فانها بيان لقوله تعالى اقيموا الصلوة
وكحجه فانه بيان لقوله ولله على الناس حج البيت ويعلم كون الفعل بيانا تارة بالنص
من قصده واخرى من نصه كقوله صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم
وحينا بالدليل العقلي كما لو ذكر مجملا وقت ثم فعل فعلا يصلح بيانا فلم يصدر عنه
غيره فانه يعلم ان ذلك الفعل هو البيان والا لزم تأخيره عن وقت الحاجة اذا عرفت هذا
فاعلم انه لا خلاف بين اهل العدل في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة واما تأخيره
عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فاجازه قوم مطلقا ومنعه آخرون مطلقا وفصل
المرتضى رضي الله عنه فقال الذي نذهب اليه ان المجمل من الخطاب يجوز تاخير بيانه الى وقت
الحاجة والعموم لو كان باقيا على اصل اللغة في ان اللفظ محتمل مجازا لجاز تاخير بيانه الا انه
وحكم المجمل وانه صار بعرف الشرع الى وجوب الاستغراق بظاهره فلا يجوز تاخير بيانه
وحكى العلامة في النهاية عن بعض العامة بعد نقل الاقوال التي ذكرناها وغيرها قولا
آخر هو جواز تاخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل واما ما له ظاهر وقد استعمل في
غيره كالعام والمطلق والمنسوخ فيجوز تاخير التفصيلي لا الاجمالي بان يقول وقت
الخطاب هذا العام مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ وقال
انه الحق ولا يكاد يظهر بينه وبين قول السيد بعد امعان النظر فرق الا في جهة

النسخ فان السيد لم يتعرض له في اصل البحث وانما ذكره في اثناء الاحتجاج ان الاجماع من الكل

واقع على انه تعالى يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل المامور به والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت

الخطاب ان كان مرادا بالخطاب والعجب بعد هذا من غفلة العلامة عن قول السيد

وموافقته لذلك القائل على وجوب اقتران بيان المنسوخ به مع ما فيه من البعد وا

المخالفة لما هو المعروف بينهم من اشتراط تاخر الناسخ حتى انه في مباحث النسخ عده

شرطا من غير توقف ولا استشكال وجعله كغيره وجها للفرق بين التخصيص والنسخ

وانما ما يوهمه ظاهر عبارة السيد من تخصيصه المنع من جواز التاخير بالعام

وعدم تعرضه للمراد من البيان اهو تفصيلي او غيره بحيث يعد ان وجهين في المخالفة

لذلك القول اذ عمم في المنع لكل ما له ظاهر ابينه من خلافه واكتفى بالبيان الاجمالي فنوجه

بان كلام السيد في الاحتجاج يعرب عن الموافقة في كلا الوجهين وستراه وكان

العلامة لم يعط المحتج حق النظر والا لتبين له الحال هنا والذي يقوى في نفسي هو

القول الاول لنا انا لا نتصور مانعا من التاخير سوى ما تخيله الخصم من قبح الخطاب

معه على ما ستسمعه وستبين ضعفه ولا يمتنع عند العقل فرض مصلحة فيه يحسن

لاجلها كعزم المكلف وتوطين نفسه على الفعل وقت الحاجة فان العزم مما يحقق

طاعة يترتب الثواب عليها او فيه مع ذلك تسهيل للفعل المامور به لحجة للمانعين

على عدم جواز تاخير بيان المجمل انه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير ان يبين له

في الحال والجامع كون السامع لا يعرف المراد فيهما والجواب منع الملازمة وابداء الفرق

بان العربي لا يفهم من الزنجية شيئا بخلاف المخاطب باللفظ المجمل فانه يعلم ان المراد

احد مدلولاته فيطيع ويعصي بالعزم على الفعل والترك اذا بين له واما حجتهم على

منع تاخير بيان غير المجمل اعني فيما هو حجة المفصل وكذا الجواب احتج المرتضى رضي الله عنه

على جواز تاخير بيان المجمل بنحو ما ذكرناه وهو انه لا يمتنع ان نفرض فيه مصلحة دينية يحسن

لاجلها ما قال وليس لهم ان يقولوا هيهنا وجه قبح وهو الخطاب بما لا يفهم المخاطب معناه

فان هذه الدعوى منهم غير صحيحة لانا نعلم ضرورة انه يحسن من الملك ان يدعو بعض عماله

فيقول قد وليتك البلد الفلاني وعولت على كفايتك فاخرج اليه في غد او في وقت

تعينه وانا اكتب لك تذكرة بتفصيل ما تعمله وتاتيه وتذره اسلمها اليك عند توديعك

او انفذها اليك عند استقرارك في عملك وايضا فتاخير العلم بتفصيل صفات الفعل ليس

باكثر من تاخير اقدار المكلف على الفعل والخلاف في انه يجب ان يكون في حال الخطاب

قادرا ولا على سائر وجوه التمكن فكذا العلم بصفة الفعل العمل هذا ملخص كلامه في

الاحتجاج للشق الاول من مذهبه وهو جيد واضح لا نزاع فيه واحتج على الثاني منع

تاخير العام المخصوص بوجوه ثلثة الاول ان العام لفظ موضوع لحقيقة والمجوز

ان يخاطب الحكيم بلفظ الحقيقة وهو لا يريدها من غير ان يدل في حال خطابه انه متجوز

باللفظ ولا اشكال في قبح ذلك والعلة في قبحه انه خاطب اريد به غير ما وضع له من غير دلالة

قال والذي يدل على ذلك انه يحسن ان يقول الحكيم منا لغيره افعل كذا وهو يريد التهدد

والوعيد او اقتل زيدا وهو يريد اضربه الضرب الشديد الذي جرت العادة ان يسمى قتلا

مجازا او لا ان يقول رايت حمارا وهو يريد رجلا بليدا من غير دليل يدل على ذلك ولهذا المعنى

بانت الحقيقة من غيرها لان الحقيقة تستعمل بلا دليل والمجاز لا بد له من دليل وليس

تاخير بيان المجمل جاريا هذا المجرى لان المخاطب بالمجمل لا يريد به الا ما هو حقيقة فيه ولم يعدل

به عما وضع له الا ترى ان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة اراد به قدرا مخصوصا

فلم يرد الا ما اللفظ حقيقة موضوع له وكذلك اذا قال له عندي شيء فانما استعمل اللفظ

الموضوع في اللغة للاجمال فيما وضع له وليس كذلك مستعمل لفظ العموم وهو يريد

الخصوص لانه اراد باللفظ ما لم يوضع ولم يدل عليه دليل الثاني ان جواز التاخير يقتضي

ان يكون المخاطب قد دل على شيء بخلاف ما هو به لان لفظ العموم مع تجرده يقتضي الاستغراق

فاذا خاطب مطلقا لا يخلو من ان يكون دل به على الخصوص وذلك يقتضي كونه دالا لا اجمالا

فيه او يكون قد دل به العموم فقد دل على خلاف مراده لان مراده الخصوص فكيف يدل

عليه بلفظ العموم فان قيل انما يستقر كونه دالا عند الحاجة الى الفعل قلنا حضور وقت

الحاجة ليس بموثر في دلالة اللفظ فان دل اللفظ على العموم فيه فانما يدل بشيء يرجع اليه

وذلك قائم قبل وقت الحاجة على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليف

فاما ما لا يتعلق بالتكليف من الاخبار وضروب الكلام فيجب ان يجوز تاخير بيان المجاز فيه

عن وقت الخطاب الى غيره من مستقبل الاوقات وهذا يؤدي الى سقوط الاستفادة

من الكلام الثالث ان الخطاب وضع للافادة ومن سمع لفظ العموم مع تجويزه ان يكون

مخصوصا ويبين له في المستقبل لا يستفيد في هذه الحال به شيئا فيكون وجوده

كعدمه فان قيل يعتقد عمومه بشرط ان لا يخص قلنا ما الفرق بين قولك وبين قول

من يقول يجب ان يعتقد خصوصه الى ان يدل في المستقبل على ذلك لان اعتقاده

للعموم مشروط وكذلك اعتقاده للخصوص وليس بعد هذا الا ان يقال يعتقد انه

على احد الامرين اما بالعموم او الخصوص وينتظر وقت الحاجة فاما ان يترك على

حاله فيعتقد العموم او يدل على الخصوص فيعمل عليه وهذا هو نقض قول اصحاب الوقف

في العموم قد صار اليه من يذهب الى ان لفظ العموم مستغرق بظاهره على اقبح الوجوه

هذا جملة ما احتج على هذه الدعوى مبالغا في تقريبه فنقلته بعين الفاظه غالبا

حفظا لما رامه من زيادة التقريب والجواب اما عن الاول فالنقض بالنسخ اولا

وتقريره ان من شرط المنسوخ كما اعترف به ان لا يكون موقتا بغاية يقتضي ارتفاعه

حتى لو عنى من الوقت ما يعلم فيه الغاية على سبيل الجملة ويحتاج في تفصيلها الى الدليل

سمعى نحو قوله عدوموا على هذا الفعل الى ان افسخه عنكم وج فلا بد من كون لفظ المنسوخ

ظاهرا في الدوام والاستمرار وبعد فرض نسخه يعلم ان المراد خلاف ذلك الظاهر فقد

استعمل اللفظ الذي له حقيقة في غير تلك الحقيقة من غير دلالة الخطاب على المراد ومن هنا

التجا بعض اصحاب هذا القول المطرد المنع في النسخ ايضا كما حكينا عن العلامة فاوجب اقتران

بيانه الاجمالي بالمنسوخ فرارا من هذا المحذور لكن السيد رحمه الله ادعى الاجماع على خلاف

هذه المقالة كما مرت اليه الاشارة وجعله وجها للرد على من منع تاخير بيان المجمل فقال

قد اجمعنا على انه تعالى يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل المامور به والوقت الذي ينسخ

فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب للنسخ اذا قال صلوا واراد بذلك غاية

معينة فالانتهاء اليها من غير بيان ولا بيان مراد في حال الخطاب فهو من فوائده ومرادها

وهذا ينقض مذهب القائلين بجواز تاخير بيان المجمل ولم يجز ذلك عند احد بحري

العرف بالنجبة فان قالوا اليه يحتاج ان يبين في حال الخطاب كل مراد بالخطاب قلنا اصبتم

فاقبلوا في الخطاب بالمجمل مثل ذلك فان قالوا لا حاجة الى بيان مدة النسخ وغايته

لعبادة لان ذلك بيان لما لا يجب ان يفعله وانما يحتاج في هذا الحال الى بيان صفة ما يجب

ان يفعله قلنا هذا يهدم لكل ما تعتمدون عليه في تقبيحكم تاخير البيان لانكم توجبون

البيان

البيان الشرعي يرجع الى الخطاب الامر يرجع الى ازاحة علة المكلف في الفعل فان كنتم انما تمنعون

من تاخير البيان لامر يرجع الى ازاحة العلة والتمكن من الفعل فانتم تجيزون ان يكون

المكلف في حال الخطاب غير قادر ولا متمكن بالالات وذلك ابلغ في رفع التمكن من فقد

العلم بصفة الفعل وان كان امتناعكم لامر يرجع الى وجوب حسن الخطاب والى ان الخطاب

لا بد ان يكون له طريق الى العلم بجميع فوائده فهذا ينتقض بمدة الفعل وغايته لانها

من جملة المراد وقد اجزتم تاخير بيانها وقلتم بنظير قول من يجوز تاخير بيان المجمل الاتر

يذهب الى انه يستفيد بالخطاب المجمل بعض فوائده دون بعض وقد اجزتم مثله في الرجوع

الى ازاحة العلة نقض منكم لهذا الاعتبار كله هذه عبارته بعينها وانما نقلناها

بطولها لتضمنها تحقيق المقام له وعليه فنحن نعيد كلامه هنا وننقض استدلاله

ما نقض به دليل خصمه غير محتاجين الى تثنية لتقرير فان مواضع الامتياز على

نزارتها لا يكاد يخفى على المتامل طريق تغييرها وسوقها بحيث تنطبق مع محل النزاع

واما ثانيا فبالحل والتحقيق انه لا ريب في افتقار استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له

الى قرينة وان ذلك هو المائز بين الحقيقة والمجاز وفي منع تاخير القرينة عن وقت

الحاجة فاما تاخيرها عن وقت التكلم الى وقت الحاجة فلم يقم على المنع منه مطلقا

من جهة الوضع دليل وما يتخيل من استلزامه الاغراء بالجهل فيكون قبيحا عقلا مدفوع

بان الاغراء انما يحصل حيث ينتفي احتمال التجوز وانتفائه فيما قبل وقت الحاجة موقوف

على ثبوت منع التاخير مطلقا وقد فرضنا عدمه وقولهم الاصل في الكلام الحقيقة

معناه ان اللفظ مع فوات وقت القرينة وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا ايلزم

على هذا انه لا نزاع في جواز تاخير القرينة عن وقت التلفظ بالمجاز بحيث لا يخرج الكلام

عن كونه واحدا عرفا ومنه تعقيب الجمل المتعددة المتعاطفة بالاستثناء ونحوه اذا قام

المتكلم القرينة على ارادة العود الى الكل كما مر تحقيقه ولو كان مجرد النطق باللفظ

يقتضي صرفه الى الحقيقة لم يجز ذلك لاستلزامه المحذور الذي يظن في موضع

النزاع اعني الاغراء بالجهل الا ما على انهم قد حكموا بجواز اسماع العلم المخصوص بادلة

العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه ولم ينقلوا في ذلك خلافا

عن احد وجوز اكثر المحققين كالسيد والمحقق والعلامة وغيرهم من محققي العامة

اسماع المخصوص بالدليل السمعي بدون اسماع المخصص مع انه ما ذكر من التوجيه للمنع

هناك ايضا لان السامع العام مجردا من القرينة يحمله على الحقيقة كما ظن وليست

مرادة فيكون اغراء بالجهل فان اجابوا بانه لا يجوز الحمل على الحقيقة الا بعد التفحص عن

المخصص الذي هو قرينة التجوز بعد فرض [illegible] وجوبها لا بدان يعزم عليها فيحكم

ح بمقتضاها قلنا في موضع النزاع انه لا يجوز الحمل على شيء حتى يحضر وقت الحاجة

وعند

وعند ذلك توجد القرينة فيطلع المكلف عليها ويعمل بما يقتضيه والعجب من السيد

رحمه الله انه تكلم على المانعين من تاخير بيان المجمل بمثل هذا ولم يتنبه لوروده

عليه حيث قال ومن قوى ما يلزمونه ان يقال لهم اذا جوزتم ان يخاطب بالمجمل ويكون

بيانه في الاصول ويكلف المخاطب بالرجوع الى الاصول ليعرف المراد فما الذي يجب

ان يعتقد هذا المخاطب الى ان تعرف من الاصول المراد فان قالوا يتوقف عن اعتقاد

التفصيل ويعتقد في الجملة انه يمتثل لما يبين له قلنا اي فرق بين هذا القول وبين

قول من جوز تاخير البيان فاذا قالوا الفرق بينهما انه اذا خوطب وفي الاصول بيان

فهو متمكن من الرجوع اليها ومعرفة المراد ولا كذلك اذا اخر البيان فانه لا يكون متمكنا

قلنا اذا كان البيان في الاصول فلا بد من زمان يرجع فيه اليها ليعلم المراد وهو في

هذا الزمان قصيرا او طويلا مكلف بالفعل ومامور باعتقاد وجوبه والعزم

على ادائه على طريق الجملة من غير تمكن من معرفة المراد وانما يصح ان يعرف المراد بعد

هذا الزمان فقد عاد الامر الى انه مخاطب على التمكن في الحال من معرفة المراد وهذا

هو قول من جوز تاخير البيان ولا فرق في هذا الحكم بين طويل الزمان وقصيره فان

قالوا هذا الذي اشرتم اليه لا يمكن فيه معرفة المراد فيجري مجرى زمان مهلة النظر الذي لا يمكن

وقوع المعرفة فيه قلنا ليس الامر كذلك لان زمان مهلة النظر لا بد منه ولا يمكن ان يقع المعرفة

يقرن البيان

الكسبية اقصر منه وليس كذلك اذا كان البيان في الرجوع الى الاصول لانه تعالى قادر على ان
الى الخطاب فلا يحتاج الى زمان الرجوع الى تامل الاصول هذا كلامه رحمه الله وليت شعري
كيف غفل عن ورود مثل ذلك عليه فيقال له اذا جوزت اسماع العام المخصوص من
دون اسماع مخصصه لكنه يكون موجودا في الاصول والمخاطب به مكلفا بالرجوع
اليها فما الذي يجب ان يفهم المكلف من العام قبل ان يعثر على المخصص في الاصول
فان قلت يتوقف عن اعتقاد احد الامرين بعينه ويعتقد انه يحتمل العموم ان لم
يظهر له المخصص قلنا ما الفرق بين هذا وبين ما قلناه من جواز التاخير البيان
فان قلت الفرق بينهما وجود القرينة وتمكنه من الرجوع اليها هناك وانتفاؤها
في موضع النزاع قلنا القرينة وان كانت موجودة لكن العلم بها موقوف على زمان
يرجع فيه اليها ففي تلك الزمان هو مخاطب بلفظ له حقيقة لم يردها المخاطب من غير
دلالة على انه متجوز وهو الذي نفيت الاشكال عن قبحه فان قلت هذا الزمان
مستثنى من البين وانما يستقبح الخلو عن الدلالة فيما بعده قلنا فاقبل مثل ذلك في
موضع النزاع ويبقى الكلام على ما ادعاه من دلالة العرف على قبح تاخير القرينة عن حال
الخطاب مطلقا مستشهدا بما ذكره من الوجوه الثلثة فانه يرد عليه المنع دلالة العرف على
القبح في كل نعم في غير محل النزاع موجوده ومجرد الاشتراك في مفهوم التجوز لا يقتضي

للتسوية

التسوية في جميع الاحكام واما الوجوه التي استشهد بها فلا دلالة له فيها الان وقت الحاجة
في الوجه الاول وهي الانزجار عن الفعل المهدد عليه مقارن للخطاب فلا بد من
اقتران البيان به وايضا فحقيقة التهديد عرفا انما تحصل مع مقارنته قرينة اللفظ
فالقبح الناشي من تاخير القرينة ح انما هو باعتبار عدم تحقق مسمى التهديد المطلوب حصوله
لا بمجرد كونه تاخيرا والوجه الثاني ان فرض وقت الحاجة فيه متاخرا منعنا قبح التاخير فيه
وان فرض مقارنا للخطاب سلمناه ولا يجديه والوجه الثالث ليس من محل النزاع
في شيء لانه من قبيل الاخبار وليس لها وقت حاجة ينصور التاخير اليه فيجب اقتران القرينة
فيها بالخطاب وقضاء العرف بذلك فيهما ظاهر ايضا مع ان تجريدها عن القرينة المبينة
للمراد منهما حال العقد لمن موضعها ويصيرها كذبا على ما هو التحقيق في تفسيره من عدم
المطابقة للخارج وقبحه معلوم ومن هذا التحقيق يظهر الجواب عن الثاني فانا لا نم انه
بالتاخير يكون قد دل على الشيء بخلاف ما هو به قوله ان لفظ العموم مع تجرده الخ قلنا
مسلم ولكن لا بد من بيان محل التجرد فان جعلتموه وقت الخطاب فمم لانه المدعى
وان كان بينه وبين وقت الحاجة فمسلم ولا ينفعكم قوله اذا خاطب به مطلقا الخ
من ان يكون دل به على الخصوص الخ قلنا هو لم يدل به فقط على الخصوص بل مع
القرينة التي ينصبها على ذلك بحيث لا يستقل واحد منهما بالدلالة عليه حال الايلام

من عدم صلاحيته للدلالة مجردا عدمها مع انضمام القرينة والا لانتفى المجاز راسا
اذ من المعلوم ان اللفظ لا دلالة له مجردا على المعنى المجازي قوله حضور زمان الحاجة
ليس بموجب في دلالة اللفظ الخ قلنا ما المانع من تاثيره بمعنى ينقطع به احتمال عروض
التجوز فيحمل اللفظ على حقيقته ان لم يكن قد وجدت القرينة والا فعلى المجاز ولو بعد في
هذا التاثير وانتم تقولون بمثله في زمن الخطاب لانكم تجوزون التجوز ما دام المتكلم متشاغلا
بكلامه الواحد فاذا لم ينقطع لا يتجه للسامع الحكم بارادة الشيء من اللفظ وعند انقطاعه
يتبين الحال اما بنصب القرينة فالمجاز واما بعدمها فالحقيقة فعلم ان الدلالة عندنا
وعندكم انما يستقر بعد مضي زمان واختلافه بالطول والقصر لا يجوز انكار اصل
التاثير وبهذا يتضح فساد قوله قائم قبل وقت الحاجة لظهور منع قيامه بعده لما علمت
من جواز التجوز قبله وعدمه بعده كما يقوله هو في وقت الخطاب فيجيء الاحتمال المنافي للعلم
الدلالة ثم بعد قوله على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا
الخ قلنا ونحن لا نعتبر التاخير الا فيما يتضمن التكليف اعني الانشاء لانه الذي يعقل فيه وقت
الحاجة واما ما عداه من الاخبار فلا بد من اقتران بيان المجاز معها بها كما بيناه وا
الجواب عن الثالث فواضح لانا لا نحتاج الى البيان لان فرض الفائدة في الخطاب
بالمجمل يقتضي مثله في العام اذ غايته ان يصير مجملا في التعيين وهو غير ضائر ولا فيه

خروج عن القول بكونه موضوعا للعموم وما ذكره من الرجوع الى القول بالوقف وجه
له فان التوقف فيما قبل وقت الحاجة بمنزلة التوقف الى اكمال الخطاب ومن المعلوم
ان ذلك لا يعد وقفا والتفرقة فيما بعد الحاجة جلية لان الخصوص عندنا يحتاج الى
القرينة فبدونها يكون للعموم واهل الوقف يقولون بان المحتاج الى القرينة هو
العموم فان الخصوص متيقن الارادة على كل حال **المطلب الخامس** في الاجماع **اصل**
الاجماع يطلق لغة على معنيين احدهما العزم وبه فسر قوله فاجمعوا امركم اي اعزموا
وثانيهما الاتفاق وفي الاصطلاح الى اتفاق خاص وهو اتفاق من يعتبر قوله
من الامة في الفتاوى الشرعية على امر من الامور الدينية والحق امكان وقوعه
والعلم به وحجيته وللناس خلاف في المواضع الثلاثة فزعم قوم منهم انه محال
واحال الاخرون العلم به مع تجويز وقوعه ونفى الثالث حجيته معترفا بالامكان
الوقوع والعلم والكل باطل والاشتباه وحجته ركيكة واهية فهي بالاعراض
عنها اجدر والاضراب عن حكايتها والجواب عنها اليق وقد وقع الاختلاف
بيننا وبين من وافقنا على الحجية من اهل الخلاف في مدركها فانهم لفقوا لذلك
وجوها من العقل والنقل لا يجدي طائلا ومن شاء ان يقف عليها فليطلبها
من مظانها اذ لا ينبغي التعرض لنقلها كثير فائدة ونحن لما ثبت عندنا بالادلة

العقلية والنقلية كما حقق مستقصى في كتب اصحابنا الكلامية ان زمان التكليف
لا يخلو من امام معصوم حافظ للشرع يجب الرجوع الى قوله فيه فمتى اجتمعت الامة
على قول كان داخلا في جملتها لانه سيدها والخطاء مامون على قوله فيكون ذلك
الاجماع حجة وحجية الاجماع في الحقيقة عندنا انما هي باعتبار كشفه عن الحجة التي
هي قول المعصوم والى هذا المعنى اشار المحقق حيث قال بعد بيان وجه الحجية
على طريقتنا وعلى هذا فالاجماع كاشف عن قول الامام لا ان الاجماع حجة في نفسه
من حيث هو اجماع انتهى ولا يخفى عليك ان فائدة الاجماع تعدم عندنا اذا
علم الامام بعينه نعم يتصور وجودها حيث لا يعلم بعينه ولكن يعلم كونه من جملة
المجمعين ولا بد في ذلك من وجود من لا يعلم اصله ونسبه في جملتهم اذ مع
العلم باصل الكل ونسبهم يقطع بخروجه عنهم ومن هنا يتجه ان يقال ان المدار في
الحجية على العلم بدخول المعصوم في جملة القائلين من غير حاجة الى اشتراط اتفاق
جميع المجتهدين او اكثرهم لا سيما معروفي النسب والاصل قال المحقق في المعتبر و
واما الاجماع فعندنا حجة بانضمام المعصوم فلو خلا المائة من فقهائنا
عن قوله لما كان حجة ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما
بل باعتبار قوله فلا تغتر اذا بمن يتحكم فيدعي الاجماع باتفاق الخمسة او العشرة
من الاصحـ

من الاصحاب مع جهالة قول الباقين الا مع العلم القطعي بدخول الامام في الجملة
هذا كلامه وهو في غاية الجودة والعجب من غفلة جمع من الاصحاب عن هذا الاصل
وتساهلهم في دعوى الاجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهية كما حكاه رحمه الله حتى
جعلوه عبارة عن مجرد اتفاق الجماعة من الاصحاب فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه
الاصطلاح من غير قرينة جلية ولا دليل على الحجية معتد به وما اعتذر به عنهم الشهيد
في الذكرى من تسميتهم المشهور اجماعا او بعدم الظفر حين دعوى الاجماع بالمخالف او بتأويل
الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد او ارادتهم الاجماع على الرواية
بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا الى الائمة عليهم السلام لا يخفى عليك ما فيه فان تسمية المشهور
اجماعا لا يدفع المناقشة التي ذكرناها من العدول عن المعنى المصطلح المقرر في علم الاصول
من غير اقامة قرينة على ذلك هذا مع ما فيه من الضعف لانتفاء الدليل على حجية مثله كما
ستذكره واما عدم الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع فاوضح حالا في الفساد من ان يبين
وقريب منه تأويل الخلاف فانا نراه في مواضع لا يكاد تنالها يد التأويل وبالجملة
فالاعتراف بالخطاء في كثير من المواضع اخف من ارتكاب الاعتذار ولعل هذا منهم
والله اعلم اذا عرفت هذا فنقول الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع
في زماننا هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف

وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستوراً بين
اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ
الى زماننا هذا وليس مستنداً الى نقل متواتر او آحاد حيث تعتبر او مع القرائن المفيدة
للعلم فلا بد من ان يراد به ما ذكره الشهيد من الشهرة واما الزمان السابق على ما ذكرناه
المقارب لعصر ظهور الائمة عليهم السلام وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول
الاجماع والعلم به بطريق التتبع والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال
الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حين كان المؤمنون
قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل واعترضه العلامة بانا نجزم بالمسائل
المجمع عليها جزماً قطعياً ونعلم اتفاق الامة عليها علماً وجدانياً حصل بالتسامع وتظافر
الاخبار عليه قال الشهيد رحمه الله في الذكرى اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم
لهم مخالف فليس اجماعاً قطعاً وخصوصاً مع علم العين الجزم بعدم دخول
الامام حينئذ ومع عدم علم العين لا يعلم ان الباقي موافقون ولا يكفي عدم
علم خلافهم فان الاجماع هو الوفاق لا عدم الخلاف وهل هو حجة مع عدم
متمسك ظاهر من حجة نقلية او عقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام
على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل وهذا الكلام
عندي

عندي ضعيف لان العدالة انما تؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد
دليلاً وليس الخطاء بمأمون على الظنون الثالث حكى فيها عن بعض الاصحاب
الحاق المشهور بالمجمع عليه واستقربه ان كان مراده فالمسلم اللحوق في الحجية لا في
كونه اجماعاً واحتج له بمثل ما قاله في الفتوى التي لا يعلم لها مخالف وبقوة الظن
في جانب الشهرة سواء كان اشتهاراً في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى
ويضعف بنحو ما ذكرناه في الفتوى وبان الشهرة التي يحصل معها قوة الظن
هي الحاصلة قبل زمن الشيخ رحمه الله لا الواقعة بعده واكثر ما يوجد مشتهراً
في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ كما نبه عليه والدي رحمه الله في الرعاية
التي الفها في دراية الحديث مبيناً الوجه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد
الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليداً له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به
فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاماً مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوها
فحسبوها شهرة وما دروا ان مرجعها الى الشيخ رحمه الله وان الشهرة انما
حصلت بمتابعته قال الوالد قدس الله نفسه وممن اطلع على هذا الذي بيّنته
وحققته من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصي والسيد
رضي الدين بن طاوس وجماعة قال قال السيد رحمه الله في كتابه

المسمى بالبهجة الثمرة المهجة اخبرني جدي الصالح ورام بن ابي فراس رحمه الله انه بلغه
ان الخصمي حدثه انه لم يبق للامامية مفتٍ على التحقيق بل كلهم حاكٍ وقال السيد عقيب ذلك
والان فقد ظهر ان الذي يفتى به ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء
المتقدمين اصل اذا اختلف اهل العصر على قولين لا يتجاوزونهما فهل يجوز احداث قول ثالث
خلاف بين اهل الخلاف ومثلوا له بامثلة منها ان يطأ المشتري البكر ثم يجد بها عيبا
فقيل الوطي يمنع الرد وقيل بل يردها مع ارش النقصان وهو تفاوت قيمتها بكرا
وثيبا فالقول بردها مجانا قول ثالث ومنها فسخ النكاح بالعيوب الخصوصة فقيل
يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بشيء منها فالفرق وهو القول بانه يفسخ بالبعض دون البعض
قول ثالث ومحققوهم على التفصيل بانه ان كان الثالث يرفع شيئا متفقا عليه
لم والا فلا فالاول كمسئلة البكر للاتفاق على انها لا ترد مجانا والثاني كمسئلة فسخ
النكاح ببعض العيوب لانه وافق في كل مسئلة مذهبا وهذا التفصيل جيد
على اصولهم لانه في صورة المنع اذا رفع مجمعا عليه يكون قد خالف الاجماع فلم يجز
وفي صورة الجواز لم يخالف اجماعا ولا مانع سواه فيجاز والمتجه على اصولنا المنع
مطلقا لان الامام في احدى الطائفتين فرضا قطعا فالحق مع واحدة منهما او
الاخرى على خلافه واذا كانت الثانية بهذه الصفة فالثالثة كذلك بطريق اولى

وهكذا

وهكذا القول فيما زاد **اصل** اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين فان نصت على
المنع من الفصل فلا اشكال فان عدم النص فان كان بين المسئلتين علاقة بحيث
يلزم من العمل باحديهما العمل بالاخرى لم يجز الفصل كما في زوج وابوين وامرأة وابوين
فمن قال للام الثلث اصل التركة قال في الموضعين ومن قال ثلث الباقي قال في الموضعين
الا ابن سيرين فانه فصل وان لم يكن بينهما علاقة قال قوم يجوز الفصل بينهما والذي
يأتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احدى الطائفتين قطعا ولازم ذلك
وجوب متابعته في الجميع وهذا كله واضح **اصل** اذا اختلف الامامية على قولين
فان كانت احدى الطائفتين معلومة النسب ولم يكن الامام احدهم كان الحق في
الطائفة الاخرى وان لم يكن معلومة النسب فان كان مع احدى الطائفتين دلالة قطعية
يوجب العلم وجب العمل على قولها لان الامام معها قطعا وان لم يكن مع احدهما دليل
قاطع فالذي حكاه المحقق عن الشيخ التخيير في العمل بايهما شاء وعزى الى بعض الاصحاب القول
باطراح القولين والتماس دليل من غيرهما ثم نقل عن الشيخ تضعيف هذا القول بانه يلزم
منه اطراح قول الامام قال المحقق ويشكل هذا بما ذكره رحمه الله لان الامامية اذا اختلفت
على قولين فكل طائفة توجب العمل بقولها وتمنع من العمل بقول الاخرى فلو تخيرنا لاستبحنا
ما حظره المعصوم قلت كلام المحقق رحمه الله هنا جيد والذي يسهل الخطب علينا

بعدم وقوع مثله كما تقدمت الاشارة اليه **فائدة** قال المحقق اذا اختلف الامامية
على القولين فهل يجوز اتفاقها بعد ذلك على احد القولين قال الشيخ رحمه الله ان قلنا
بالتخيير لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف لان ذلك يدل على ان القول الاخر باطل وقد قلنا
انهم مخيرون قال القائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون التخيير مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد
وعلى هذا الاحتمال يصح الاجماع بعد الاختلاف وكلام المحقق هنا كالسابق في غاية الحسن
والوضوح **اصل** اختلف الناس في ثبوت الاجماع بخبر الواحد بناء على كونه حجة
فصار اليه قوم وانكره اخرون والاقرب الاول لنا ان دليل حجية خبر الواحد كما
يتناوله بعمومه فيثبت به كما يثبت غيره احتج الخصم بان الاجماع اصل من اصول الدين
فلا يثبت بخبر الواحد وجوابه منع كلية الثانية فان السنة اعني كلام الرسول صلوات الله
عليه واله اصل من اصول الدين ايضا وقد قبل فيه خبر الواحد فايدة ان الاول لابد لحاكي
الاجماع من ان يكون علمه باحد الطرق المفيدة للعلم واقلها الخبر المحفوف بالقرائن فلو
انتفى العلم ولكن كان وصوله باخبار من يقبل اخباره ليكون حجة وجب البيان حذرا
من التدليس لان ظاهر الحكاية الاسناد الى العلم والفرض استنادها الى الرواية
فترك البيان تدليس وبالجملة فحكم الاجماع حيث يدخل في حيز النقل حكم الخبر فيشترط
في قبوله ما يشترط هناك ويثبت له عند التحقيق الاحكام الثابتة له حتى حكم التعا

والترجيح على ما ياتي بيانه في موضعه وان سبق الى كثير من الاوهام خلاف ذلك فانه ناش عن قلة
التامل وح فقد يقع التعارض بين اجماعين منقولين وبين اجماع وخبر فيحتاج الى النظر في وجوه
الترجيح بتقدير ان يكون هناك شيء منها والا حكم بالتعادل وربما يستبعد حصول
التعارض بين الاجماع المنقول والخبر من حيث احتياج الخبر الى تعدد الوسائط
في النقل وانتفاء مثله في الاجماع وسياتي ان قلة الوسائط من جملة وجوه الترجيح و
يندفع بان هذا الوجه وان اقتضى ترجيح الاجماع على الخبر الا انه معارض في الغالب
بقلة الضبط في نقل الاجماع من المتصدين لنقله بالنسبة الى نقل الخبر والنظر في
باب الترجيح الى وجه من وجوهها مشروط بانتفاء ما يساويه او يزيد عليه في جانب
الاخر كما ستعرفه وقد علمت ان بعض الاصحاب استعمل لفظ الاجماع في المشهور من غير
قرينة في كلامه على تعيين المراد فمن هذا شانه لا يعتد بما يدعيه من الاجماع الا
ان يبين ان المراد به المعنى المصطلح وما اظنه واقعا اللهم الا ان يذهب ذاهب الى مساواة
الشهرة للاجماع في الحجية كما نقول لذلك فلا حجر عليه في الاعتداد به وذلك ظاهر
المطلب السادس في الاخبار اصل ينقسم الخبر الى متواتر واحاد فالمتواتر خبر جماعة
يفيد بنفسه العلم بصدقه ولا ريب في امكانه ووقوعه ولا عبرة بما يحكى من خلاف
بعض ذوي الافهام الفاسدة في ذلك فانه بهت ومكابرة لانا نجد العلم الضروري

بالبلاد النائية والامم الخالية كالتحدد بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وما
ذلك الا بالاخبار قطعا وقد اوردوا عليه شكوكا منها انه يجوز الكذب على كل
واحد من المخبرين فيجوز على الجملة اذ لا ينافي كذب واحد كذب الاخرين قطعا ولا
المجموع مركب من الاحاد بل هو نفسها فاذا فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع ومع
وجوده لم يحصل العلم ومنها انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوا
عن موسى وعيسى عليهما السلام انه قال لا نبي بعدي [illegible]
فيكون باطلا ومنها انه كاجماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد وانه ممتنع عادة ومنها
ان حصول العلم به يؤدي الى تناقض المعلومين اذا اخبر جمع كثير بالشيء وجمع كثير بنقيضه
وذلك ممتنع ومنها انه لو افاد العلم الضروري لما فرقنا بين ما يحصل منه كما نعلم بدو
بين العلم الضروريات والاول باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود الاسكندر
وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى بالضرورة ومنها
ان الضروري يستلزم الوفاق فيه وهو منتف لمخالفتنا وكل هذه الوجوه مردودة
اجمالا فلانها تشكيك في الضروري فهي كشبه السوفسطائية فلا يستحق الجواب واما
تفصيلا فالجواب عن الاول انه قد يخالف حكم الجملة حكم الاحاد فان الواحد جزء
العشرة وهو بخلافها والعسكر ما الف من الاشخاص وهو يغلب ويفتح البلاد دون
كل شخص

كل شخص بانفراده وعن الثاني ان نقل اليهود والنصارى لم يحصل بشرائط التواتر
فلذلك لم يحصل العلم وعن الثالث انه قد علم وقوعه والفرق بينه وبين الاجماع
على الاكل وجود الداعي بخلاف اكل الطعام الواحد وبالجملة فوجود العادة هنا و
عدمها هناك ظاهر وعن الرابع ان تواتر النقيضين ممتنع عادة وعن الخامس ان
الفرق الذي نجده بين العلمين انما هو باعتبار كون كل واحد منهما نوعا من الضروري
وقد يختلف النوعان من الضروري بالسرعة وعدمها لكثرة استيناس العقل
باحدهما دون الاخر وعن السادس ان الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز
المباهتة والعناد من الشرذمة القليلة اذا عرفت هذا فاعلم ان حصول العلم بالتواتر
يتوقف على اجتماع شرائط بعضها في المخبرين وبعضها في السامعين فالاول
ثلثة الاول ان يبلغوا في الكثرة حدا يمتنع معه في العادة تواطئهم على الكذب
الثاني ان يستند علمهم الى الحس فانه في حدوث العالم لا يفيد قطعا الثالث
استواء الطرفين والواسطة اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الاول والاخر
والوسط بالغا ما بلغ عدد التواتر والثاني امران الاول ان لا يكون عالما
بما اخبر عنه اضطرارا لاستحالة تحصيل الحاصل الثاني ان لا يكون السامع
قد سبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط ذكره

السيد المرتضى ره وهو جيد وحكاه عنه جماعة من الجمهور ساكتين عليه قال
السيد رضي الله عنه اذا كان هذا العلم يعني الحاصل من التواتر مستندا الى العادة
وليس بموجب عن سبب جاز في شروطه الزيادة والنقصان بحسب ما يعلم الله من المصلحة
وانما احتجنا الى هذا الشرط لئلا يقال لنا اي فرق بين خبر البلدان والاخبار الواردة
بمعجزات النبي صلى الله عليه وآله سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصى
وما اشبه ذلك واي فرق ايضا بين خبر البلدان وخبر النص الجلي على امير المومنين
الذي تفرد الامامية بنقله والا جوزتم ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كما
اجزتموه في اخبار البلدان وقد اشترط بعض الناس ههنا شرطا اخر ظاهر الفساد
فهي بالاضراب عنها احرى فائدة قد تتكثر الاخبار في الوقايع وتختلف ولكن يشتمل
كل واحد منها على معنى مشترك بينها بجهة التضمن او الالتزام فيحصل العلم بذلك
القدر المشترك ويسمى المتواتر من جهة المعنى وذلك كوقايع امير المومنين عليه السلم
في حروبه من قتله في غزاة بدر كذا وفعله في احد كذا الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام
على شجاعته وقد تواتر ذلك منه وان كان لم يبلغ شيء من الجزئيات درجة القطع اصل
وخبر الواحد وهو ما لم يبلغ حد التواتر سواء كثرت رواته ام قلت وليس شانه افادة
العلم بنفسه نعم قد يفيده بانضمام القراين اليه وزعم قوم انه لا يفيد العلم وان انضمت

اليه القرائن والاصح الاول لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم
اليه القراين من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حال منكرة غير معتادة من دون
موت مثله وكذلك الملك واكابر مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت
الولد ونجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه شك وهكذا
حالنا في كل ما يوجد من الاخبار التي تحف بمثل هذه القراين بل بما دونها فانا نجزم
بصحة مضمونها بحيث لا يتخالجنا في ذلك ريب ولا يعترينا فيه شك احتج المخالف
بوجوه احدها انه لو حصل العلم به لكان عاديا اذ لا علية ولا ترتب الا باجراء الله
عادته بخلق شيء عقيب اخر ولو كان عاديا لاطرد وانتفاء اللازم بين الثاني
انه لو افاد العلم لادى الى تناقض المعلومين اذ لحصل الاخبار على ذلك الوجه
بالامرين المتناقضين فان ذلك جائز واللازم بط لان المعلومين واقعان
في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث انه لو حصل
العلم به لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب اما
عن الاول فبالمنع من انتفاء اللازم والتزام الاطراد في مثله فانه لا يتخلف عن العلم
واما عن الثاني فبانه اذا حصل في قضية امتنع ان يحصل مثله في نقيضها عادة
واما عن الثالث فبالتزام التخطئة ح فلو وقع لم يجز مخالفته بالاجتهاد لانه

لم يقع في الشرعيات والاجماع المدعى على خلاف ذلك ظاهر الفساد **اصل** وما عرى
من خبر الواحد عن القرائن المفيدة للعلم يجوز التعبد به عقلا ولا نعرف فيه
من الاصحاب مخالفا سوى ما حكاه المحقق رحمه الله عن ابن قبة ويعزى الى جماعة
من اهل الخلاف وكيف كان فهو بالاعراض عنه حقيق وهل هو واقع او لا اختلف
بين الاصحاب فذهب جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى وابي المكارم وابن زهرة
وابن البراج وابن ادريس الى الثاني وصار جمهور المتاخرين الى الاول وهو الاقرب ولنا
وجوه من الادلة الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون دلت هذه الاية على وجوب
الحذر على القوم عند انذار الطوائف لهم وهو يتحقق بانذار كل واحد من الطوائف
واحدا من القوم حيث اسند الانذار الى ضمير الجمع العائد على الطوائف وعلقه باسم
الجمع اعني القوم ففي كليهما اريد المجموع ومن البين تحقق هذا المعنى مع التوزيع
بحيث يختص بكل بعض من الطوائف قل او كثر ولو كان بلوغ التواتر شرطا لقيل و
لينذروا كل واحد من قومهم او لينذروا البعض الذي يحصل به التواتر كل واحد من
القوم او ما يؤدي هذا المعنى فوجوب الحذر عليهم بالانذار الواقع على الوجه الذي
ذكرناه دليل على وجوب العمل بخبر الواحد فان قيل من اين علم وجوب الحذر وليس

في الاية ما يدل عليه فان امتناع حمل كلمة لعل على معناها الحقيقي باعتبار استحالته
على الله يوجب الحمل على اقرب المجازات اليه وهو مطلق الطلب لا الايجاب قلت قد بينا
فيما سبق انه لا معنى لجواز الحذر او ندبه لانه ان حصل المقتضي له وجب والا لم يحسن
فطلبه دليل على حسنه والحسن لا يكون الا عند وجود المقتضي وحيث يوجد يجب فالطلب
لا يقع الا على وجه الايجاب على ان ادعاء كون مطلق الطلب اقرب المجازات الى الايجاب
في موضع النظر فان قيل وجوب الحذر عند الانذار لا يصلح بمجرده دليلا على الدعوى
لكونها اخص منه فان الانذار هو التخويف وظاهر ان الخبر اعم منه قلت الانذار هو
الابلاغ ذكره الجوهري قال ولا يكون الا في التخويف وقريب من ذلك في الجمهرة
والقاموس والعرف يوافقهما ايضا ولا ريب ان عمدة الاحكام الشرعية الوجوب
والتحريم او ما يرجع بنوع من الاعتبار اليهما ولا ينفكان عن التخويف فان الواجب
يستحق العقاب تاركه والمحرم يستوجب المؤاخذة فاعله واذا نهضت الاية بالدلالة على قبول
خبر الواحد فيهما فالخطب فيما سواهما سهل اذ القول بالفصل معلوم الانتفاء مع انه
يمكن ادعاء الدلالة على القبول فيه ايضا بنحو من الخطاب فان قيل ذكر التفقه في الاية يدل على
ان المراد بالانذار الفتوى وقبول الواحد فيها موضع وفاق قلت هذا موقوف
على ثبوت عرفية المعنى المعروف بين الفقهاء والاصوليين للتفقه في زمن رسول الله صلى

على الوجه المعتبر لم يحمل الخطأ عليه ولا نكير بانباته ومعناه اللغوي مطلق التفهيم فيجب الحمل عليه
لاصالة عدم النقل حتى يعلم النقل عنه ولم يثبت حصوله في ذلك العصر الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التثبت على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه
عملا بمفهوم الشرط فاذا لم يجب التثبت عند مجيء غير فاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب
او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوء حالا من الفاسق وفساده بين وما يقال
من ان دلالة المفهوم ضعيفة مدفوع بان الاحتجاج به مبني على القول بحجيته فيكون من
جملة الظواهر التي يجب التمسك بها الثالث اطباق قدماء الاصحاب الذين عاصروا الائمة عليهم السلام
واخذوا عنهم او قاربوا عصرهم على رواية اخبار الاحاد وتدوينها والاعتناء بحال
الرواة والتفحص عن المقبول والمردود والبحث عن الثقة والضعيف واشتهار ذلك
بينهم في كل عصر من تلك الاعصار في زمن امام بعد امام ولم ينقل عن احد منهم انكار
ذلك او مصير الى خلافه ولا روي عن الائمة عليهم السلام حديث يضاده مع كثرة
الروايات عنهم في فنون الاحكام قال العلامة في النهاية اما الامامية فالاخباريون
منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على الاخبار الاحاد المروية عن الائمة عليهم السلام
والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره
سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم وقد حكى المحقق رحمه الله عن الشيخ سلوك
هذا الطريق

هذا الطريق في الاحتجاج للعمل باخبارنا المروية عن الائمة عليهم السلام مقتصرا عليه
فادعى الاجماع على ذلك وذكر ان قديم الاصحاب وحديثهم اذا طولبوا بصحة ما افتى
به المفتي منهم عولوا على المنقول في اصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة فيسلم له خصمه
منهم الدعوى في ذلك وهذه سجيتهم من زمن النبي ص الى زمن الائمة ع ولولا ان العمل
بهذه الاخبار جائز لانكروه وتبرؤا من العامل به وموافقونا من اهل الخلاف
احتجوا بمثل هذه الطريقة ايضا فقالوا ان الصحابة والتابعين اجمعوا على ذلك
بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة
التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر
عليهم احد والا لنقل وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح
الرابع ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم يعلم بالضرورة من الدين
او من مذهب اهل البيت عليهم السلام في نحو زماننا منسد قطعا اذ الموجود من
ادلتها لا يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على
الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البراءة لا يفيد
غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة واذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان
التكليف فيه بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة

تتفاوت بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا
من الاخبار الآحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم
العمل بها لانا نقول لو تم هذا الدليل لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد
او دعواه ظن اقوى من الظن الحاصل من شهادة العدلين ان يحكم بالواحد او بالدعوى
وهو خلاف الاجماع لانا نقول ليس الحكم في الشهادة منوطا بالظن بل بشهادة العدلين
فينتفي بانتفائها ومثلها الفتوى والاقرار فهي كما اشار اليه المرتضى رضي الله عنه
في معنى الاسباب والشروط الشرعية كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام
المتعلقة بهما بخلاف محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف منوطا بالظن لا يقال
الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة مقدمة
خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك
الظاهر سلمنا ولكن ذلك ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا
بدليل لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص
بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تاخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة
باشتراك التكليف بين الكل وحينئذ فمن الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر
ما يدل على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه

فيحتمل

فيحتمل الاعتماد في تعريفنا بسائرها على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد
من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويستوي حينئذ الظن المستفاد
من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى اناطة التكليف به لابتناء الفرق بينهما على
كون الخطاب متوجها الينا وقد تبين خلافه ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة
الدالين على المشاركة في التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع
للشرائط الآتية المفيد للظن الراجح بان التكليف بخلاف ذلك الظاهر ومثله
يقال في اصالة البراءة لمن التفت اليها نحو ما ذكرناه اخيرا في ظاهر الكتاب حجة القول
الآخر عموم قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فانه نهي عن اتباع الظن وقوله تعالى
ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا ونحو ذلك من الآيات
الدالة على ذم اتباع الظن والنهي والذم دليل الحرمة وهي تنافي الوجوب ولا شك
ان خبر الواحد لا يفيد الا الظن وما ذكره السيد المرتضى في جواب مسائل التبانيات
من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة
قال لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية
يذهبون الى ان اخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست
بحجة ولا دلالة وقد ملؤوا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض

على مخالفيهم ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان
العمل باخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس
في الشريعة وحظره وقال في المسئلة التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه يبين
في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية وموافق بانهم
لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان
نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم وتكلم في الذريعة
على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية يدفع ذلك ويقول انما عمل باخبار
الاحاد من الصحابة المتامرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم فامساك
النكير عليهم لا يدل على الرضاء بما فعلوا لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون
له وجه سوى الرضاء من تقية وخوف وما اشبه ذلك والجواب عن الاحتجاج بالايات
ان العام يخص والمطلق يقيد بالدليل وقد وجد كما عرفت على ان ايات الذم ظاهرة
يجب التوقف في الاختصاص باتباع الظن في اصول الدين لان الذم فيها للكفار على ما كانوا
يعتقدونه واية النهي محتملة لذلك ايضا ولغيره مما ينافي عمومها وصلاحيتها للتمسك بها
في موضع النزاع لا سيما بعد ملاحظة ما تقرر في خطاب المشافهة ووجه ثبوت حكمه
علينا مع ما علم في الوجه الرابع من الحجة لما صرنا اليه واي اجماع او ضرورة يقتضي مشاركتنا
لهم

لهم في التكليف بتحصيل العلم فيما لا ريب في انسداد باب العلم به عناد وتحكم وهذا واضح
لمن تدبر واما ما ذكر السيد المرتضى رضي الله عنه فجوابه اولا ان العلم الضروري
بان الامامية تنكر العمل بخبر الواحد مطلقا غير حاصل لنا الان قطعا واعتمادنا
في الحكم بذلك على نقله له ينقض لغرضه اذ لم يصل الينا معه ما يخرجه عن كونه خبر واحد
وثانيا ان التكليف بالمحال ليس بجائز عندنا ومعلوم ان تحصيل العلم القطعي بالحكم ا
لشرعي في محل الحاجة الى العمل بخبر الواحد الان مستحيل عادة وامكانه في عصرهم وما
قبله من ازمنة ظهور الائمة عليهم السلام لا يجدي بالنسبة الى زمان عدم الامكان
ولعل الوجه في معلومية مخالفة الامامية لغيرهم في هذا الاصل تمكنهم في تلك الاوقات
من تحصيل العلم بالرجوع الى ائمتهم المعصومين صلوات الله عليهم فلم يحتاجوا
الى اتباع الظن الحاصل من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم ولم يؤثروه على العلم وقد
اورد السيد على نفسه في بعض كلامه سؤالا في هذا المقام فقال فان قيل اذا سددتم طريق
العمل بالاخبار فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله واجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم
بضرورة من مذاهب ائمتنا عليهم السلام فيه ولعل الاقل يعول فيه على اجماع الامامية
وذكر كلاما طويلا في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم ومحصوله انه اذا امكن تحصيل
القطع باحد الاقوال من طرق ذكرناها تعين العمل عليه والا كنا مخيرين بين

الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين ولا ريب ان ما ادعاه من علم معظم الفقه بالضرورة
او باجماع الامامية امر ممتنع في هذا الزمان واشباهه والتكليف فيها بتحصيل
العلم غير جائز والاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم مما لا شك فيه ولا نزاع وقد ذكره
في غير موضع من كلامه ايضا فتستوي الاخبار وغيرها من الادلة المفيدة للظن
في الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية في الجملة كما حققناه واما مع امكان
تحصيل العلم فيتوقف العمل بما لا يفيده على قيام الدليل القطعي عليه ولا حاجة
لنا الان الى تحمل مشقة البحث عما صرح على العمل بخبر الواحد وعدمه مع ان السيد
قد اعترف في جواب مسائل التبانيات بان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع
على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة
للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق
الاحاد وبقي الكلام في التدافع الواقع بين ما عزاه الى الاصحاب وبين ما حكيناه عن العلامة
في النهاية فانه عجيب ويمكن ان يقال ان اعتماد المرتضى فيما ذكره على ما عهده من كلام
اوائل المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم وقد عرفت حكاية المحقق
عن ابن قبة وهو من جملتهم القول بمنع التعبد به عقلا وتعويل العلامة على
ما ظهر له من كلام الشيخ وامثاله من العلماء المعتنين بالفقه والحديث

حيث اوردوا

حيث اوردوا الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم
ما يدل على موافقة المرتضى والانصاف انه لم يتضح من حالهم المخالفة له ايضا
اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين ع
واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها ميسرة كما اشار اليه
السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه وقد تفطن
المحقق رحمه الله من كلام الشيخ بما قلناه بعد ان ذكر عنه في حكاية الخلاف
هنا انه عمل بخبر الواحد اذا كان عدلا من الطائفة المحقة واورد احتجاج
القوم من الجانبين فقال ذهب شيخنا ابو جعفر رحمه الله الى العمل بخبر الواحد
العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق يتبين انه
لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة ع ودونها الاصحاب
لا ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل به هذا الذي تبين لي من كلامه ويدعي اجماع
الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي وكان الخبر سليما
عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به ثم اخذ
في نقل احتجاج الشيخ بما حكيناه سابقا من ان قديم الاصحاب وحديثهم الخ
ما ذكرنا هناك وزاد في تقريبه ما لا حاجة لنا الى ذكره وما فهمه المحقق من كلام

الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة اليه واما اهتمام القدماء بالبحث
عن احوال الرجال فيجوز ان يكون طلبا لتكثير القرائن وتسهيلا لسبيل العلم بصدق
الخبر لا لما مر في الوجه الثالث من حجة القول الاول وكذا اعتنائهم بالرواية فانه
محتمل لان يكون رجاء للتواتر وحرصا عليه وعلى هذا يحمل روايتهم لاخبار الاصول
الدين فان التعويل على الاحاد فيها غير معقول وقد طعن بذلك السيد المرتضى
على نقلها حيث ظن منهم الاعتماد عليها ولا وجه له بعد ملاحظة ما ذكرناه وان اقتضى
ضعف الوجه المذكور من الحجة لما صرنا اليه فان في بقية الوجوه لا سيما الاخير كفاية
ان شاء الله تعالى **اصل** والعمل بخبر الواحد شرائط كلها يتعلق بالراوي الاول التكليف
فلا يقبل رواية المجنون والصبي وان كان مميزا والحكم في المجنون وغير المميز ظاهر ونقل
الاجماع عليه من الكل واما المميز فلا نعرف فيه من الاصحاب مخالفا وجمهور اهل الخلاف
على ذلك ايضا ويعزى الى بعض منهم القبول قياسا على جواز الاقتداء به وهو مع ما
من الضعف لمنع الحكم في المقيس عليه اولا وسلمنا لكن الفارق موجود كما يعلم من قاعدتهم
في القدوة ولمنع اصل القياس ثانيا والتحقيق ان عدم قبول رواية الفاسق يقتضي
عدم قبوله بطريق اولى لان للفاسق باعتبار التكليف خشية من الله ربما صدته
عن الكذب والصبي باعتبار علمه بانتفاء التكليف عنه فلا يحرم عليه الكذب ولا
يتحرج

يستحق به العقاب لا مانع له من الاقدام عليه هذا اذا سمع ورعى قبل البلوغ اما
الرواية بعد البلوغ لما سمع قبله فقبولها حتى يجتمع غيره من الشرائط لوجود المقتضي
ح وهو اخبار العدل الضابط وعدم صلاحية ما يقدر مانعا للمانعية
الثاني الاسلام ولا ريب عندنا في اشتراطه لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ وهو
شامل للكافر وغيره ولئن قيل باختصاصه في العرف المتأخر بالمسلم لدل بمفهوم الموافقة
على عدم قبول خبر الكافر كما هو ظاهر الثالث الايمان واشتراطه هو المشهور بين
الاصحاب وحجتهم قوله تعالى ان جاءكم فاسق وحكى المحقق عن الشيخ انه اجاز العمل بخبر
الفطحية ومن ضاهاهم بشرط ان لا يكون متهما بالكذب محتجا بان الطائفة
عملت بخبر عبد الله بن بكير وسماعة وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى وبما رواه بنو
فضال والطاطريون واجاب المحقق بانا لم نعلم الى الان ان الطائفة عملت
باخبار هؤلاء والعلامة مع تصريحه بالاشتراط في التهذيب اكثر في الخلاصة
من ترجيح قبول روايات فاسد المذهب وحكى والدي ره في فوائده على الخلاصة
عن فخر المحققين انه قال سألت والدي عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي عدم
قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية ولا فسق اعظم من عدم الايمان
واشار بذلك الى ما رواه الكشي من ان ابان كان من الناووسية هذا والاعتماد

عندي على المشهور الرابع العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها من فعل الكبائر والاصرار
على الصغائر ومنافيات المروة واعتبار هذا الشرط هو المشهور بين الاصحاب
ايضا وظاهر جماعة من متاخريهم الميل الى العمل بخبر مجهول الحال كما ذهب اليه
بعض العامة ونقل المحقق عن الشيخ انه قال يكفي كون الراوي ثقة متحرزا عن
الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وادعى عمل الطائفة على اخبار
جماعة هذه صفتهم ثم قال المحقق ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب بدليلها ولو
سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها باخبار خاصة ولم يجز التعدي
في العمل الى غيرها ودعوى التحرز من الكذب مع ظهور الفسق مستبعد وهذا الكلام
جيد والقول باشتراط العدالة عندي هو الاقرب لنا انه لا واسطة بحسب الواقع بين
وصفي العدالة والفسق في موضع الحاجة من اعتبار هذا الشرط لان الملكة المذكورة
ان كانت حاصلة فهو العدل والا فالفاسق وتوسط مجهول الحال انما هو بين
من علم فسقه او عدالته ولا ريب ان تقدم العلم بالوصف لا يدخل في حقيقته
ووجوب التثبت في الاية متعلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به منه ومقتضى
ارادة البحث والتفحص عن حصوله وعدمه الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ
رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما يقتضي ارادة السؤال والفحص عمن جمع هذين
الوصفين

الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه ويؤيد كون المراد من الاية هذا المعنى
ان قوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين تعليل للامر
بالتثبت اي كراهة ان تصيبوا ومن البين ان الوقوع في الندم لظهور عدم صدق
المخبر يحصل من قبول خبر من له صفة الفسق في الواقع حيث لا يحجزه معها عن الكذب
ولا مدخلية لسبق العلم بحصولها في ذلك اذا عرفت هذا ظهر لك انه يصير مقتضى الاية
حينئذ وجوب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع ونفس الامر فيتوقف القبول
على العلم بانتفائها وهو يقتضي ملاحظة نفي الواسطة وبهذا التحقيق يظهر بطلان
القول بقبول رواية المجهول لانه مبني على توسط الجهالة بين الفسق والعدالة وقد تبين
فساده واما قول الشيخ فلا تعلق له بحديث الواسطة وانما نظره فيه الى تخصيص العمل الذي اوجبها
ولو نهض دليل لخصصنا به عموم ظاهر الاية لكنه مردود بما اشار اليه المحقق وحاصله
منع اصل العمل اولا بمعنى نفي العلم بحصوله فيحتاج مدعيه الى اثباته وبتقدير التنزل
للموافقة على الحصول يرد الاحتجاج ثانيا بان عملهم انما يدل على قبول تلك الاخبار
المخصوصة لا مطلقا ومن الجائز ان يكون العمل منوطا بانضمام القرائن اليها لا بمجرد
الاخبار ويبقى في المقام اشكال اشرنا اليه في تقييد نفي الواسطة في صدر الحجة بموضع
الحاجة وتقريره ان انتفاء الواسطة بالتقريب الذي ذكرنا انما يتم فيمن يعهد منه اول

زمان التكليف كما هو الغالب والواقع في رواة الاخبار التي هي محل الحاجة الى البحث
فان العادة قاضية بعدم انفكاك من هو كذلك عن احد الوصفين واما حديث العهد
بالتكليف فيمكن في حقه تحقق الواسطة بان لا يقع منه معصية توجب الفسق ولا يكون
له ملكة يصدق بها العدالة فان ذلك غير ممتنع وح تثبت الواسطة فلا يقوم الحجة
باشتراط العدالة مطلقا وحينئذ ان الواسطة المذكورة وان كانت ممكنة بالنظر الى نفس الامر
ولكن العلم بوجودها متعذر لان المعاصي غير منحصرة في الافعال الظاهرة ولا ريب ان العلم
بانتفاء الباطنة ممتنع عادة بدون الملكة سلمنا لكن التعليل الواقع في الاية بوجوب
التثبت عند خبر الفاسق يقتضي ثبوت الحكم [struck] عند خبر
من لا ملكة له لمشاركته الفاسق في عدم الحاجز عن الكذب فيقوم في قبول خبره احتمال الوقوع
في الندم لظهور عدم صدق المخبر على حد قيامه في خبر الفاسق وسيأتي ان العلة المنصوصة
يتعدى بها الحكم الى كل محل توجد فيه الخامس الضبط ولا خلاف في اشتراطه فان من لا ضبط له
قد يسهو عن بعض الحديث ويكون مما يتم به فائدته ويختلف الحكم بعدمه او يسهو فيزيد
في الحديث ما يضطرب به معناه او يبدل لفظا باخر او يروي عن المعصوم ويسهو
عن الواسطة مع وجودها الى غير ذلك من اسباب الاختلاف فيجب ان يكون بحيث لا يقع
منه كذلك على سبيل الخطاء غالبا فلو عرض له السهو نادرا لم يقدح اذ لا يكاد يسلم منه

احد

احد قال المحقق ره فلو كان زوال السهو اصلا شرطا في القبول لما صح العمل الا عن المعصوم
عن السهو وهو باطل اجماعا من العاملين بالخبر **اصل** تعرف عدالة الراوي بالاختبار بالصحبة
المتأكدة والملازمة بحيث تظهر احواله ويحصل الاطلاع على سريرته حيث يكون ذلك
ممكنا وهو واضح ومع عدمه باشتهارها بين العلماء واهل الحديث وبشهادة القرائن
المتكثرة المتعاضدة وبالتزكية من العالم بها وهل يكفي فيها الواحد او لا بد من التعدد
قولان اختار اولهما العلامة في التهذيب وعزاه في النهاية الى الاكثر من غير تصريح بالترجيح
وقال المحقق لا يقبل فيها الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين
وهذا عندي هو الحق لنا انها شهادة ومن شأنها اعتبار التعدد فيها كما هو ظاهر وان
مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها والبينة تقوم مقامه شرعا فتغني عنه
وما سوى ذلك يتوقف الاكتفاء به على الدليل احتجوا بان التعديل شرط للرواية فلا يزيد
على مشروطه وقد اكتفي في اصل الرواية بالواحد وانتصر لهم بعض افاضل المتأخرين
فاحتج بعموم المفهوم في اية ان جاءكم فاسق نظرا الى ان تزكية الواحد داخلة فيه فحيث
يكون المزكي عدلا لا يجب التثبت عند خبره واللازم من ذلك الاكتفاء به والجواب عن الاول المطالبة
بالدليل على نفي الزيادة على المشروط فلا يزاد الا مجرد دعوى سلمنا ولكن الشرط في قبول
الرواية هو العدالة لا التعديل نعم هو احد الطرق الى المعرفة بالشرط سلمنا ولكن

زيادة الشرط بهذا المعنى على شروطه بهذه الزيادة المخصوصة اظهر في الاحكام
الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد من ان يبين اذ اكثر شروطها يفتقر العرف بحصولها
على بعض الوجوه الى شهادة الشاهدين والشروط يكفي فيه الواحد والعجب من توجيه
بعض الفضلاء المعاصرين لهذا الوجه من الحجة بانه ليس في الاحكام الشرعية
شرط يزيد على شروطه هذا والذي يقتضيه الاعتبار ان التمسك في هذا الحكم
بنفي زيادة الشرط يناسب طريقة اهل القياس فكانه وقع في كلامهم وتبعهم عليه
من غير تامل من لا يعمل بالقياس ومما ينبه على ذلك ما وجدته في كلام بعض العامة
حكاية عن بعضهم الآخر منهم ان الاكتفاء بالواحد في تزكية الراوي هو مقتضى
القياس وعن الثاني ان مبنى اشتراط العدالة في الراوي على ان المراد من الفاسق
في الاية من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو
موقوف على العدالة كما بيناه انفا وانما صرنا الى قبول الشاهدين لقيامهما مقام
العلم شرعا ومع فرض العموم في الاية على وجه يتناول الاخبار بالعدالة يؤدي الى حصول
التناقض في مدلولها وذلك لان الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي
عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسوق ضرورة ان خبر العدل بمجرده
لا يوجب العلم وقد قلنا ان مقتضاها توقف القبول على العلم بالانتفاء وهذا

العلم بالعدالة صح

تناقض

تناقض ظاهر فلا بد من حملها على ارادة الاخبار بما سوى العدالة لا يقال ما ذكر
وارد على قبول شهادة العدلين تخصيص الاية بدليل خارج ولا محذور فكيف
تخصيصها الازم وان وافقنا على تناولها للاخبار بالعدالة من حيث ان تزكية
الشاهد لا يكتفى فيها بالواحد وهذا من اكبر الشواهد على ان النظر في الوجه الاول
انما هو الى القياس كما نبهنا عليه اذا عرفت هذا فاعلم ان طريق معرفة الجرح كالتعديل
والخلاف في الاكتفاء بالواحد واشتراط التعدد جار فيه والمختار في المقامين واحد

اذ لا علم معه ثم انا نقول
اللازم ... قبول العدلين صح

اصل اختلف الناس في قبول الجرح والتعديل مجردين عن ذكر السبب فقال قوم
بالقبول فيهما وصار آخرون الى الخلاف فاوجبوا ذكر السبب فيهما وفصل ثالث فاوجبه
في الجرح دون التعديل ورابع فعكس واستندوا في هذه الاقوال الى اعتبارات
هينة ووجوه ركيكة لا جدوى في التعرض لها فلا نذكرها ولا اعلم في الاصحاب
قائلا بشيء منها انا المتعرض منهم للبحث في هذا الاصل قليل على ما وصل الينا
والذي استوجهه العلامة رحمه الله هنا هو ان المزكي والجارح ان كانا عارفين
عالمين بالاسباب قبل الاطلاق فيهما والا وجب ذكر السبب فيهما وذهب والدي
الى الاكتفاء بالاطلاق فيهما حيث يعلم عدم المخالفة فيما به يتحقق العدالة والجرح
ومع انتفاء ذلك يكون القبول موقوفا على ذكر السبب وهذا هو الاقوى ووجه

ظاهر لا يحتاج الى البيان ومنه يعلم ضعف ما استوجهه العلامة اصل اذا تعارض ال
جرح والتعديل قال الاكثر الناس يقدم الجرح لان فيه جمعا بينهما اذ غاية قول المعدل
انه لم يعلم فسقا والجارح يقول انا علمته فلو حكمنا بعدالته كان الجارح كاذبا واذا
حكمنا بفسقه كانا صادقين والجمع اولى مهما امكن وهذه الحجة مدخولة ومن ثم
قال السيد العلامة جمال الدين ابن طاوس قدس الله روحه انه ان كان مع
احدهما [illegible] رجحان يحكم التقدير الصحيح باعتباره في العمل
على الراجح والاوجب التوقف وما قاله هو الوجه اصل اذا قال العدل حدثني عدل
لم يكف في العمل بروايته على تقدير الاكتفاء بتزكية الواحد وكذا لو قال العدلان ذلك
بناء على اعتبارهما وهو اختيار والدي رحمه الله وذهب المحقق الى الاكتفاء
به بل بما دونه حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان لم
يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسوق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل
امانة ولم يعلم منه الفسق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان
ان يعني نسبته الى الرواية واهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول هذا كلامه وهو عجيب
منه بعد اشتراطه العدالة في الراوي لان الاصحاب لا ينحصرون في العدول سلمنا
لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح له وانما يعلم الحال مع تعيين المعدل
وتسميته

وتسميته لينظر هل له جارح او لا ومع الابهام لا يؤمن وجوده والتمسك في نفيه
بالاصل غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف في شأن كثير من الرواة وبالجملة
فلا بد للمجتهد من البحث عن كل ما يحتمل ان يكون له معارض حتى يغلب على ظنه انتفاؤه
كما سبق التنبيه عليه في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص اذا عرفت هذا فاعلم
ان وصف جماعة من الاصحاب كثيرا من الروايات بالصحة من هذا القبيل لانه في الحقيقة
شهادة بتعديل رواتها وهو بمجرده غير كاف في جواز العمل بالحديث بل لا بد
من مراجعة السند والنظر في حال الرواة ليؤمن من معارضة الجرح اصل
لا بد للراوي من مستند يصح له من اجله رواية الحديث ويقبل منه بسببه
وهو في الرواية عن المعصوم نفسه ظاهر معروف واما في الرواية عن الراوي فله وجوه
اعلاها السماع من لفظه سواء كان بقراءة في كتابه او باملائه من حفظه
ودونه القراءة عليه مع اقراره وتصريحه بالاعتراف بمضمونه ودون ذلك
الاجازة لرواية كتاب ونحوه ويحكى عن بعض الناس انكار جواز الرواية بالاجازة
ويعزى الى الاكثر خلافه وهذا البحث غير منقح في كلام الاصحاب وتحقيق القول
فيه ان للجواز الرواية بالاجازة معنيين وقع الخلاف من بعض اهل الخلاف في كل
منهما احدهما قبول الحديث والعمل به ونقله من المجاز له الى غيره بلفظ يدل على

الواقع كاخبرني اجازة ونحوه والقول بتغييره في غاية السقوط لان الاجازة في العرف
اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة مامون عليها من الغلط والتصحيف
ونحوهما وما هذا شانه لا وجه للتوقف في قبوله والتعبير عنه بلفظ اخبرني
وما في معناه مقيدا بقوله اجازة تجوز مع القرينة فلا مانع منه ومثله
في القراءة على الراوي لان الاعتراف اخبار اجمالي ولم يلتفت الى المخالف في قبوله
وانما ذكر بعضهم ان قبوله موضع وفاق وان خالف فيه من لا يعتد به ثم ان جماعة
من الناس اجازوا في صورة الاعتراف ان يقول الراوي اخبرني وحدثني ونحوهما
من غير تقييد بقوله قراءة عليه ونحوه والباقون على جوازه مقيدا بما ذكر الا
المرتضى رض فانه منع من استعمال هذه الالفاظ ونحوها فيه وان كانت مقيدة
واما قول بعضهم يجب ان يقول حدثني قراءة عليه حتى يزول الابهام ويعلم ان
حدثني على ظاهرها فمناقضة لان قول حدثني يقتضي انه سمعه من لفظه وادرك
نطقه به وقوله قراءة عليه يقتضي نقيض ذلك فكانه نفي ما اثبت وهذا من السيد
في غاية الغرابة فانه سد لباب المجاز اذ ما من مجاز الا ومعه قرينة تعاند الحقيقة
وتناقضها واذا كان معنى حدثني ما ذكر فقوله بعد ذلك قراءة عليه قرينة
على انه ليس المراد حقيقة اللفظ بل مجازه وهو الاعتراف بما قراءة عليه
تنبيها

تشبيها له بالحديث لما بينهما من المناسبة في المعنى وقد نقل العلامة رح هذا الكلام عن السيد
في النهاية وتنظر فيه قائلا بانا نمنع اقتضاء حدثني حال انضمامها الى لفظ قراءة انه سمعه من لفظه
وادرك نطقه به وهو جيد وتفصيله ما ذكرناه وانه قد تبين ضعف ما ذهب اليه السيد رح
واتفاق من عداه من علمائنا على صحة اطلاق المقيد على القراءة مع الاعتراف فاي مانع من اجراء
مثله في صورة الاجازة والاعتبار فيهما واحد المعنى المسوغ لجواز الرواية بالاجازة تسويغ
قول الراوي لها حدثني واخبرني وما اشبه ذلك من الالفاظ التي يفيد ظاهرها وقوع الاخبار
تفصيلا وقد عزي الى جميع من العامة القول به وهو بالاعراض حقيق هنا ويظهر من
العلامة في النهاية انه فهم من كلام السيد المرتضى رض عنه القول بعدم جواز الرواية
بالاجازة مطلقا تفريعا على العمل بخبر الواحد حيث قال واما الاجازة فلا حكم لها لان ما
للمتحمل ان يرويه لزم ذلك اجاز له او لم يجزه وما ليس له ان يرويه يحرم عليه مع الاجازة
وفيه نظر وعبارة السيد هذه وان افهم ظاهرها القول بنفي الجواز على الاطلاق الا ان
التدبر في سابقها يطلع على ان غرضه نفي الجواز للرواية بلفظ حدثني واخبرني ونحوه فانه
ذكر قبل ذلك في البحث عن القراءة على الراوي ان كل من ذهب من اصول الفقه لجاز ان يقول من
قرا الحديث على غيره ممن قرئ عليه فاقر به حدثني واخبرني واجريه مجرى ان يسمعه من لفظه
ثم قال والصحيح انه اذا قراه عليه واقر له به انه يجوز ان يعمل به اذا كان ممن يذهب الى العمل بخبر

ويعلم انه حديثه وانه سمعه لا بقراءة لم يبن ذلك ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني الا من حدثه شفاهاً

واخبرني انه نقل حديثا او خبرا عن فلان وهذا كذب لم يجز وذكر بعضهم ان المناولة وهو ان

المحدث غيره ويقول له هذا كتابي اشار اليه هذا سماعي من فلان يجري مجرى ان يقرأه عليه ويعترف به لم

في علمه بانه حديثه قال فان كان ممن يذهب الى العمل باخبار الاحاد عمل به ولا يجوز ان يقول حدثني

ولا اخبرني ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة وقال بعدها واكثر ما يمكن ان يدعى ان تعارف

اصحاب الحديث اثر وان الاجازة جارية مجرى ان يقول له في كتاب بعينه هذا حديثي وسماعي فيجوز

العمل به عند من يعمل باخبار الاحاد فاما ان يروى فيقول اخبرني او حدثني فذلك كذب وسوق

هذا الكلام كله كما ترى يدل على ان نفع حكم الاجازة انما هو بالنسبة الى خصوص الرواية بلفظ

حدثني ونحوه لا مطلقا وقد حكم بمثل ذلك في القراءة على الراوي كما عرفت فهما عنده في هذا

الوجه سواء وتفاوت عبارته في التادية عن القبول فيهما حيث صرح بجواز العمل في صورة

القراءة وغيرها هنا بما يشعر بنوع تأمل نظرا الى ان دلالة الاجازة على المعنى المراد دون دلالة

القراءة والامر كذلك وقد عرفته فظهر ان ما يوهمه ظاهر تلك العبارة غير مراد فليعلم اذا

عرفت فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوما

بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا الاربعة فانها متواترة اجمالا والعلم بصحة مضامينها

تفصيلا يستفاد من قرائن الاحوال ولا مدخل للاجازة فيه غالبا وانما فائدتها حينئذ بقاء

اتصال سلسلة الاسناد بالنبي والائمة عليهم السلام وذلك امر مطلوب مرغوب اليه للتيمن كما لا يخفى على ان

الوجه في الاستغناء عن الاجازة ربما اتى في غيرها من باقي وجوه الرواية غير ان رعاية التصحيح

والامن من حدوث التصحيف ونحوه من انواع الخلل تزيد في وجه الحاجة الى السماع ونحوه

وذلك ظاهر وبقي في هذا الباب وجوه اخر مذكورة في كتب الفن يعلم حكمها بما ذكرناه فلذا

اثرنا طي ذكرها على عزه. **أصل** يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط ان يكون الناقل عارفا بمواقع

الالفاظ وعدم قصور الترجمة عن الاصل في افادة المعنى ومساواتها له في الجلاء والخفاء

ولم نقف على مخالف في ذلك من الاصحاب نعم لبعض اهل الخلاف فيه خلاف ليس له دليل يعتد به

وحجتنا على الجواز وجوه منها ما رواه الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع

اسمع الحديث منك وازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس ومنها ان الله

سبحانه قص القصة الواحدة بالفاظ مختلفة ومن المعلوم ان تلك القصة وقعت اما بغير

العربية او بعبارة واحدة منها وذلك دليل على جواز نسبة المعنى الى القائل وان تغاير اللفظ

أصل اذا ارسل العدل الحديث بان رواه عن المعصوم ولم يلقه سواء ترك ذكر

الواسطة راسا او ذكرها مبهمة لنسيان او غيره كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا ففي قبوله

خلاف بين الخاصة والعامة والاقوى عندي عدم القبول مطلقا وهو مختار والدي

وقال العلامة في النهاية الوجه المنع الا اذا عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل

محمد بن ابي عمير من الامامية وكلامه في التهذيب يخالف هذا الاستثناء وهو الوجه لما سنبينه وحكى
في النهاية القول بالقبول عن جماعة من العامة ثم قال وهو قول محمد بن خالد من قدماء الامامية
وقال المحقق ره اذا ارسل الراوي الرواية قال الشيخ ره ان كان ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة
قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة واحتج
لذلك بان الطائفة عملت بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد فمن اجاز
احدهما اجاز الاخر هذه العبارة المحقق بلفظها وهي تدل على توقفه في الحكم حيث اقتصر على
نقله عن الشيخ وحجته من غير اشعار بالقبول او الرد لنا ان من شرط القبول معرفة عدالة الراوي
كما تقدم بيانه وهي منتفية في موضع النزاع اذ لم يوجد ما يصلح للدلالة عليها سوى رواية
العدل عنه وهو غير مفيد لانا نعلم بالعادة ان العدل يروي عن مثله وغيره ومع فرض
اقتصاره على الرواية عن العدل فهو انما يروي عمن يعتقد عدالته وذلك غير كاف لجواز
ان يكون له جارح لا يعلمه كما ذكرناه آنفا وبدون تعيينه لا ينتفي هذا الاحتمال فلا يتجه
القبول ومن هنا يظهر ضعف ما ذهب اليه العلامة في النهاية من قبول نحو مراسيل ابن ابي عمير فان
الراوي فيه كالاصل في عدالة الواسطة لان العلم بعدالة الواسطة ان كان مستنده الى اخبار الراوي بانه لا يرسل الا
عن الثقة فهو عمل بشهادته على مجهول العين وقد علم حاله وان كان مستنده الاستقراء للمراسيل
والاطلاع من خارج على ان المحذوف فيها لا يكون الا ثقة فهذا في معنى الاسناد ولا نزاع فيه
والعجب

والعجب ان العلامة رحمه الله ذكر في الاحتجاج على مختاره في النهاية ما هذا نصه عدالة
الاصل مجهولة لان عينه غير معلومة فصفته اولى بالجهالة ولم يوجد الا رواية
الفرع عنه وليست تعديلا فان العدل قد يروي عمن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه ولو
عدله لم يصر عدلا لجواز ان يخفى عليه حاله فلا يعرف فسقه وهو المرسل ولو عينه لعرفنا فسقه الذي لم
يطلع عليه العدل وهذا الكلام كما ترى يدل على الموافقة فيما ذكرناه من عدم قبول تعديل مجهول
العين بمجرده فتعين ان يكون المستند عنده في ذلك الاستقراء وحصوله في غاية البعد
وعلى تقديره يخرج عن محل النزاع كما عرفت واما كلام الشيخ رحمه الله فيرد عليه ما حكي عن العلامة ره
وعلى الاخر ان عمل الطائفة يتوقف التمسك به عندنا على بلوغه حد الاجماع ولا نعلمه احتج
القائلين بالقبول مطلقا بوجوه منها ان رواية العدل عن الاصل السكوت عنه تعديل
له لانه لو روى عمن ليس بعدل ولم يبين حاله لكان ملبسا غاشا وعدالته تنافي ذلك ومنها
ان اسناد الحديث الى الرسول صلعم يقتضي صدقه لان اسناد الكذب ينافي العدالة واذا ثبت
صدقه تعين قبوله وذكروا وجوها اخر ركيكة تركنا نقلها لظهور فسادها والجواب عن هذين
الوجهين ظاهر مما حققناه فلا نطيل بتقريره تتمة ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال
رواته في الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها الى اربعة اقسام يختص كل قسم
منها في الاصطلاح باسم الاول الصحيح وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بنقل العدل الضابط

عن مثله في جميع الطبقات وربما يطلق هذا اللفظ مضافا الى الراوي معين على ما اجتمع السند
اليه الشرائط خلا الاتصال الى المعصوم وان اعتراه بعد ذلك ارسال او غيره من وجوه الاختلال
فيقال صحيح فلان عن بعض اصحابنا عن الصادق ع مثلا وقد يطلق على جملة من الاسناد جامعة
للشرائط سوى الاتصال بالمعصوم محذوفة للاختصار فيقال مثلا روى الشيخ في الصحيح عن
فلان ويقصد بذلك بيان حال تلك الجملة المحذوفة واكثر ما يقع هذا الاستعمال حيث
يكون المذكور من رجال السند اكثر من واحد الثاني الحسن وهو متصل السند الى المعصوم
بالامامي الممدوح من غير معارضة ذم مقبول ولا ثبوت عدالة في جميع المراتب او بعضها
مع كون الباقي بصفة رجال الصحيح وقد يستعمل على قياس ما ذكر في الصحيح الثالث
الموثق وهو ما دخل في طريقه من ليس بامامي لكنه منصوص على توثيقه بين الاصحاب ولم يشتمل
باقي الطريق على ضعف من جهة اخرى ويسمى القوي ايضا ويستعمل اللفظ الاول في المعنيين
المذكورين في تلك القسمين الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شروط احد الثلثة بان يشتمل
طريقه على مجروح بغير فساد المذهب او مجهول ويسمى هذه الاقسام الاربعة اصول الحديث
لان له اقسام اخر باعتبارات اخرى وكلها يرجع الى هذه الاربعة وليس هنا موضع تفصيلها
وانما تعرضنا لبيان الاربعة لكثرة دوران الفاظها على السن الفقهاء المطلب السابع
في النسخ اصل لا ريب في جواز النسخ ووقوعه وما يحكى فيهما من الخلاف لا يستحق ان ينظر اليه و
وجمهور

وجمهور اصحابنا على اشتراط حضور وقت الفعل المنسوخ سواء فعل او لم يفعل ووافقهم
على ذلك جمع من العامة وحكى المحقق ره عن المفيد القول بجواز النسخ قبل حضور وقت الفعل
وهو مذهب اكثر اهل الخلاف والحق الاول لنا انه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق النهي بنفس ما تعلق
به الامر وهو محال لان الامر يدل على كونه حسنا والنهي يقتضي قبحه فاجتماعهما يستلزم كونه
حسنا قبيحا معا وهو ظاهر الاستحالة ولان فعل الواحد اما حسن او قبيح فبتقدير ان يكون
حسنا يكون النهي عنه قبيحا وبتقدير ان يكون قبيحا يكون الامر به قبيحا احتج المخالف بوجوه
الاول قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده الخ فانه يتناول بعمومه موضع النزاع
الثاني ان ابرهيم امر بذبح ابنه ثم نسخ عنه قبل وقت الفعل الثالث ما روي ان النبي ص امر
ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى ان عادت الى خمس وذلك نسخ قبل وقت الفعل الرابع
ان المصلحة قد يتعلق بنفس الامر والنهي فجاز الاقتصار عليهما من دون ارادة الفعل والجواب
عن الاول ان المحو والاثبات معلقان على المشية ولا نعلم انه يشاء مثل هذا وعن الثاني انا
لا نسلم ان ابرهيم ع امر بالذبح الذي هو فري الاوداج بل بالمقدمات كما يدل عليه قوله تعالى قد صدقت
الرؤيا ولو كان ما فعل بعض المامور به لكان مصدقا لبعض الرؤيا وقد سبق بيان ذلك
وعن الثالث المطالبة بصحة الرواية مع ان فيها طعنا على الانبياء بالاقدام على المراجعة
في الاوامر المطلقة وعن الرابع ان الامر والنهي يتبعان متعلقهما فان كان حسنا كان كذلك
والا قبحا على انه لو صح ذلك لم يكن متعلق الامر مرادا فلا يكون مامورا به وينتفي النسخ ح اصلا

والاحاد بمثله ولاريب فيه ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة صح

يجوز نسخ كل من الكتاب والسنة المتواترة وهي بهما ولا يعرف فيه من الاصحاب مخالف وجمهور اهل الخلاف
وافقونا فيه ولكنه شذ وذ منهم وهو ضعيف جدا لا يلتفت اليه ولا ينسخ الكتاب والسنة المتواترة
بالاحاد عند اكثر العلماء لان خبر الواحد مظنون وهما معلومان ولا يجوز ترك المعلوم
للمظنون وذهب شرذمة من العامة الى جوازه وربما ادعى بعضهم الخلاف في الجواز مدعيا
ان محله هو الوقوع واما اصل الجواز فموضع وفاق ولكن الحجة في ذلك قليل الجدوى فترك
الاشتغال بتحقيقه احرى واما الاجماع ففي جواز نسخه والنسخ به خلاف مبني على الخلاف
في ان الاجماع هل يمكن استقراره قبل انقطاع الوحي اولا قال المرتضى رضي الله عنه اعلم ان مصنفي
اصول الفقه ذهبوا كلهم الى ان الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا واعتلوا في ذلك بانه دليل
مستقر بعد انقطاع الوحي فلا يجوز نسخه ولا النسخ به وهذا القدر غير كاف لان للقائل ان
يعترضه فيقول اما الاجماع عندنا فدلالة مستقرة في كل حال قبل انقطاع الوحي وبعده اذا ثبت
ذلك سقطت هذه العلة على ان مذهب مخالفينا في كون الاجماع حجة يقتضي انه في الاحوال
كلها مستقر لان الله تعالى امر باتباع المؤمنين وهذا حكم حاصل قبل انقطاع الوحي وبعده
والنبي صلى الله عليه وآله اخبر على مذهبهم بان امته لا تجتمع على خطاء وهذا ثابت في سائر الاحوال واذا
كان الاجماع دليلا على الاحكام كما يدل الكتاب والسنة والنسخ لا يتناول الادلة وانما يتناول
الاحكام التي تثبت بها فما المانع من ان يثبت حكم باجماع الامة قبل انقطاع الوحي ثم
ينسخ بآية تنزل او يثبت حكم بآية تنزل فينسخ باجماع الامة على خلافه والاقرب ان يقال ان الامة

الامة مجمعة على ان ما يثبت بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به هذا كلام السيد وحكى المحقق عن الشيخ
بعد ان نقل مضمون كلام السيد انه قال الاجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي
فلا يتحقق النسخ فيما يكون مستنده العقل ثم حكى عن بعض المتأخرين انه قال الاجماع لا يكون
اتفاقا وانما يكون عن مستند قطعي فيكون الناسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع قال المحقق
وفي هذه الوجوه اشكال والذي يجيء على مذهبنا انه يصح دخول النسخ فيه بناء على ان الاجماع
انضمام اقوال الى قول لو انفرد لكان هو الحجة فيه فجاز حصول مثل هذا في زمن النبي صلى الله عليه وآله ثم ينسخ
ذلك الحكم بدلالة شرعية متراخية وكذلك يجوز نسخ الحكم المعلوم من السنة او القرآن باقوال
يدخل في جملتها قول النبي صلى الله عليه وآله وهذا الكلام جيد غير انه لا يترتب عليه فائدة مهمة كما لا يخفى

أصل معنى النسخ شرعا هو الاعلام بزوال مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي بدليل
آخر شرعي متراخ عنه على وجه لولاه لكان الاول ثابتا وعلى هذا فزيادة العبادة المستقلة
على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه صلوة كانت تلك العبادة او غيرها وهو مذهب
جمهور العلماء ويعزى الى قوم من العامة القول بان زيادة صلوة على الصلوات الخمس
نسخ لانها تخرج الوسطى عن كونها وسطى وهو ظاهر الفساد واما العبادات الغير المستقلة
فقد اختلف الناس في ان زيادتها هل هي نسخ اولا والمحققون على انها ان رفعت حكما
شرعيا مستفادا من دليل شرعي كانت نسخا والا فلا وهو الظاهر لما علم من تفسيره
وقال المرتضى رضي الله عنه ان كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه في الشريعة حتى يصير

لو وقع مستقلا من دون تلك الزيادة لكان عاريا من كل تلك الاحكام الشرعية التي
كانت له او بعضها بهذه الزيادة تقتضي النسخ ومثاله زيادة ركعتين على ركعتين على سبيل
الاتصال قال وانما قلنا ان هذه الزيادة تغير الاحكام الشرعية لانه لو فعل بعد الزيادة
الركعتين على ما كان يفعلهما عليه اولا لم يكن لهما حكم وكانه ما فعلهما ويجب عليه استينافهما
لان مع هذه الزيادة يتاخر ما يجب من تشهد وتسليم ومع فقد هذه لا يكون كذلك وكل
ما ذكرناه يقتضي تغير الاحكام الشرعية بهذه الزيادة وقد حكى المحقق رحمه الله عن الشيخ موافقته
للسيد على هذه المقالة واختار هو ما حكيناه اولا محتجا بان شرط النسخ ان يكون رافعا
لمثل الحكم الشرعي المستفاد بالدليل الشرعي فبتقدير ان يكون ذلك الحكم الشرعي مستفادا من العقل
لا يكون الرفع لمثله نسخا والا لكان كل خبر يرفع البراءة الاصلية نسخا وهو باطل ثم ذكر كلام
السيد في الزيادة على الركعتين بطريق السؤال واجاب بانا لا نسلم ان ذلك نسخ لوجوب الركعتين
ولا للتشهد وان كان التغير فيهما ثابتا بل بتقدير ان يكون الشرع دالا على وجوب تعقيب
التشهد للثانية يلزم ان يكون الامر بتاخيره نسخا لتعجيله انه لم يرفع الدليل الثابت شرعا غير ذلك
واما الركعتان فان حكمهما باق من كونهما واجبتين غاية ما في الباب ان وجوبهما كان منفردا
فصار منضما والشيء لا ينسخ بان يضاف غيره اليه كما لا ينسخ وجوب فريضة واحدة اذا وجب
بعدها اخرى واما كونهما لو انفردتا لما اجزاتا بعد ان كانتا مجزيتين فان الاجزاء يعلم
لا من منطوق الدليل بل بالعقل فلم يكن نسخا ولو علم الاجزاء من نفس الدليل الشرعي لكان
المنسوخ

المنسوخ اجزائهما منفردتين لا وجوبهما اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر هذا الاختلاف
يظهر في جواز اثبات الحكم بخبر الواحد بناء على انه لا ينسخ به الدليل المقطوع به فكل ما يثبت
كونه ناسخا لا يجوز اثباته به وهذا عند التحقيق اثر هين كغيره من اكثر مباحث هذا الباب

المطلب الثامن في القياس والاستصحاب **اصل** القياس هو الحكم على معلوم بمثل
الحكم الثابت لمعلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم فموضع الحكم الثابت يسمى اصلا وموضع
الآخر يسمى فرعا والمشترك جامعا وعلة وهي اما مستنبطة او منصوصة وقد اطبق اصحابنا
على منع العمل بالمستنبطة الا من شذ وحكى اجماعهم فيه غير واحد منهم وتواتر الاخبار
بانكاره عن اهل البيت ع وبالجملة فتفنيده صار من ضروريات المذهب واما المنصوصة
العمل بها فالخلاف بينهم فظاهر المرتضى رضي الله عنه المنع منه ايضا وقال المحقق رحمه الله اذا
نص الشرع على العلة وكان هناك شاهد حال تدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة
في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا وقال العلامة ره الاقوى عندي
ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كانت حجة واحتج في النهاية لذلك
بان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها فاذا نص على العلة
عرفنا انها الباعثة والموجبة لذلك الحكم فاين وجدت وجب وجود المعلول ثم حكى عن المانعين
الاحتجاج بان قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون العلة هي الاسكار
وان يكون اسكار الخمر بحيث يكون قيد الاضافة الى الخمر معتبرا في العلة واذا احتمل الامران

المطلب الثامن
واصل

لم يجز القياس واجاب بالمنع من احتمال اعتبار القيد في العلة فان تجويز ذلك يستلزم

تجويز مثله في العقليات حتى يقال الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بمحل خاص وهو محلها

فالحركة القائمة بغيره لا يكون علة للمتحركية سلمنا امكان كون القيد معتبرا في الجملة لكن العرف

يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار فان قول الاب لابنه لا تاكل هذه الحشيشة لانها

سم يقتضي منعه عن اكل كل حشيشة يكون سما سلمنا عدم ظهور الغاء القيد لكن

دليلكم انما يتمشى فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرا اما لو قال علة حرمة الخمر هي

الاسكار انتفى ذلك الاحتمال ثم اورد الاعتراض بان الحركة ان عنيتم بها معنى يقتضي

المتحركية وان عنيتم بها امرا اخر يتاتى فيه ذلك الاحتمال فهناك نسلم انه لا بد في ابطاله من دليل

منفصل قولكم العرف يقتضي الغاء هذا القيد قلنا ذلك عرف بالقرينة وهي شفقة الاب

المانعة من تناول المضر فلم قلتم انه في العلة المنصوصة كذلك قولكم لو صرح بان العلة هي

الاسكار انتفى ذلك الاحتمال قلنا في هذه الصورة يستلزم الاسكار الحرمة اين وجد لكنه

ليس بقياس لان العلم بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضي الحرمة يوجب العلم ثبوت

هذا الحكم في كل محالة ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال متاخرا عن العلم بالبعض فلم يكن

جعل البعض فرعا والاخر اصلا اولى من العكس فلا يكون هذا قياسا وقال بعد ذلك

والتحقيق في هذا الباب ان يقال النزاع هنا لفظي لان المانع انما منع من التعدية لان

قوله حرمت الخمر لكونها مسكرة محتمل لان يكون في تقدير التعليل بالاسكار المختص فلا يعم وان

وان يكون في تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيعم والمثبت يسلم ان التعليل بالاسكار المختص

بالخمر غير عام وان التعليل بالمطلق يعم فظهر انهم متفقون على ذلك نعم النزاع وقع في

ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا هل هو بمنزلة علة التحريم الاسكار ام لا فيجب ان يجعل

البحث في هذا لا في ان النص على العلة هل هو يقتضي ثبوت الحكم في جميع موارده فان

ذلك متفق عليه واقول كان العلامة رحمه الله لم يقف على احتجاج المرتضى في هذا الباب

فلذلك حسب النزاع فيه بين القوم لفظيا وانهم متفقون في المعنى وكلام المرتضى مصرح

بخلاف ما ظنه فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه

المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما داعية الى فعله دون

الاخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال

دون حال وعلى وجه دون وجه وعلى قدر منه دون قدر قال وهذا باب في الدواعي معروف

ولهذا جاز ان يعطي لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون

اخرى وان كان فيما لم نفعله الوجه الذي لاجله فعلنا بعينه ثم قال واذا صحت هذه

الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي كان عبثا وذلك انه يفيدنا ما لم نكن نعلمه

لولاه وهو ما لاجله كان هذا الفعل المعين مصلحة هذا كلامه ودلالته على كون النزاع في

المعنى ظاهرة فلا وجه لدعوى العلامة ره الاتفاق فيه نعم من جعل الحجة ما ذكره فهو

موافق في المعنى فلا ينبغي ان يعد في المانعين اذا عرفت هذا فاعلم ان الاظهر عندي ما قاله
المحقق ره ووجهه يظهر من تضاعيف الكلام في هذا المقام فلا نطيل بتقريره واما حجة
المرتضى فجوابها ان المتبادر من العلة حيث يشهد الحال بالغاء الخصوصية منها تعلق الحكم
بها لا بيان الداعي او وجه المصلحة **اصل** ذهب العلامة في التهذيب وكثير من العامة الى ان التعدية
الحكم في تحريم التافيف الى انواع الاذى الزايدة عنه من باب القياس وسموه بالقياس الجلي وانكر
ذلك المحقق ره وجمع من الناس واختلفوا في وجه التعدية فقيل انه دلالة مفهوم وفحواه
عليه ويسمونه بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة لكون حكم غير المذكور فيه موافقا لحكم المذكور
ويقابله مفهوم المخالفة وهو ما يكون غير المذكور فيه مخالفا للمذكور في الحكم كمفهوم الشرط
والوصف ويسمى هذا دليل الخطاب ويقال للاول فحوى الخطاب ايضا ولحن الخطاب وقال قوم
انه منقول عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى وهو صريح كلام المحقق ره حجة الذاهبين
الى كونه قياسا انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك المقصود من الحكم كالاكرام في
منع التافيف مع كونه اكد في الفرع لما حكم به ولا معنى للقياس الا ذلك واجيب بان معنى
المناسب معتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة اللفظ على حكم المفهوم
لغة ولهذا يقول به كل من لا يقول بحجية القياس ولو كان قياسا لما قال به النافي له وقد يرد
بانه لا تنافي للقياس الجلي اعني ما يعرف الحكم فيه بطريق الاولى حتى يقال انه قائل بهذا المفهوم

دون القياس ويجعل ذلك حجة على انه ليس بقياس وحجة النافين القطع بافادة الصيغة
في مثل المعنى المذكور من غير توقف على استحضار القياس واجيب بان المتوقف على الاستحضار
هو القياس الشرعي لا الجلي فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد
اذا عرفت ذلك فالحق ما ذكره بعض المحققين من ان النزاع هنا لفظي لا طائل تحته **اصل**
اختلف الناس في استصحاب الحال ومحله ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت اخر ولا يقوم
دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب ام يفتقر الحكم
به في الوقت الثاني الى دليل المرتضى وجماعة من العامة على الثاني ويحكى عن المفيد ره ميله الى
الاول وهو اختيار الاكثر وقد مثلوا له بالمتيمم اذا دخل في الصلوة ثم راى الماء في اثنائها
فالاتفاق واقع على وجوب المضي فيها قبل الرؤية فهل يستمر على فعلها بعدها استصحابا
للحال الاول ام يستانفها بالوضوء فعلى القول بالاستصحاب فالاول ومن اطرحه فالثاني
احتج المرتضى رضي الله عنه بان في استصحاب الحال جمعا بين حالين في حكم من غير دلالة لان
الحالين مختلفان من حيث كان غير واجد للماء في احديهما وواجدا له في الاخرى فكيف يسوى
بين الحالين من غير دلالة قال واذا كنا قد اثبتنا الحكم في الحالة الاولى بدليل فالواجب ان ينظر
فان كان الدليل يتناول الحالين سوينا بينهما فيه وليس هنا استصحاب وان كان تناول
الدليل انما هو للحال الاولى فقط والثانية عارية من دليل فلا يجوز اثبات مثل الحكم لها
من غير دليل وجرت هذه الحال مع الخلو من الدليل مجرى الاولى لو خلت من دلالة فاذا

لم يجز اثبات الحكم للاولى بدليل فكذلك الثانية ثم اورد سوالا حاصله ان ثبوت الحكم في الحالة
الاولى يقتضي استمراره الا لمانع اذ لو لم يجب ذلك لم يعلم استمرار الاحكام في موضع وحدوث
الحوادث لا يمنع من ذلك كما لا يمنع حركة الفلك وما جرى مجراه من الحوادث فيجب استصحاب
الحال ما لم يمنع مانع واجاب بانه لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الا
الاولى وكيفية اثباته وهل يثبت ذلك في حالة واحدة او على سبيل الاستمرار وهل تعلق
بشرط ام لا او لم يتعلق قال وقد علمنا ان الحكم الثابت في الحال الاولى انما يثبت بشرط فقد الماء
والماء في الحالة الثانية موجود واتفقت الامة على ثبوته في الاولى واختلف في الثانية فالحالتان
مختلفتان وقد ثبت في المعقول ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه لا يحسن ان يعتقد
استمرار كونه في الدار الا بدليل متجدد وصار كونه في الدار في الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة
كون عمرو فيها مع فقد الرؤية فاما القضاء بان حركة الفلك وما جرى مجراها لا يمنع من استمرار
الاحكام فذلك معلوم بالادلة وعلى من ادعى ان رؤية الماء لم يغير الحكم الدلالة ثم قال و
بمثل ذلك نجيب من قال في جواب لا نقطع بخبر من اخبرنا عن مكة وما جرى مجراها من البلدان على
استمرار وجودها وذلك انه لا بد للقطع على الاستمرار من دليل اما عادة او ما يقوم
مقامها ولو كان البلد الذي اخبرنا عنه على ساحل البحر لجوزنا زواله لغلبة البحر الا ان يمنع
من ذلك خبر متواتر فالدليل على ذلك كله لا بد منه حجة القول الاخر وجوه الاول ان المقتضي
للحكم الاول ثابت والمعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما ان مقتضي الحكم
الاول

الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا فلان العارض
لا يصلح انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه
فيكون كل واحد منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع الثاني ان
الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا والا لانقلب من الامكان الذاتي الى الاستحالة فيجب
ان يكون في الزمان الثاني جائز الثبوت كما كان اولا فلا ينعدم الا لمؤثر لاستحالة خروج
الممكن من احد طرفيه الى الاخر لا لمؤثر فاذا كان التقدير عدم العلم بالمؤثر يكون بقاؤه
ارجح من عدمه واعتقاد المجتهد والعمل بالراجح واجب الثالث الفقهاء عملوا باستصحاب
الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود في موضع الخلاف كمسألة من تيقن
الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على يقينه وكذلك العكس ومن تيقن طهارة ثوبه في
حال بنى على ذلك حتى يعلم خلافها ومن شهد بشهادة بنى على بقائها حتى يعلم رافعا ومن غاب
غيبة منقطعة حكم ببقاء النكاح ولم تقسم امواله ويعزل نصيبه في المواريث وما ذلك
الا لاستصحاب حال الحياة وهذه العلة موجودة في مواضع الاستصحاب فيجب العمل بها
الرابع ان العلماء مطبقون على وجوب ابقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية على ما يقتضيه
البراءة الاصلية ولا معنى للاستصحاب الا هذا اذا تقرر ذلك فاعلم ان المحقق ذكر
في اول كلامه ان العمل بالاستصحاب محكي عن المفيد وقال انه المختار واحتج له بهذه الوجوه
الاربعة ثم ذكر حجة المانع والجواب عنها وقال بعد ذلك والذي نختاره نحن ان ننظر في
الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح

مثله فانه يوجب حل الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله انت خلية

وبرية فان للمستدل على ان الطلاق لا يقع بهما لو قال الحل الوطي ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان يكون

ثابتا بعدها لكان استدلالا صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاء مطلقا ولا نعلم

ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي هو العقد

ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت

فلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان كان

الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان يعني به امرا وراء ذلك

فنحن مضربون عنه وهذا الكلام جيد لكنه عند التحقيق رجوع عما اختاره اولا ومصير الى القول

الاخر كما يرشد اليه تمثيلهم لوضع النزاع بمسئلة المتيمم وبفصح عنه حجة المرتضى فكانه استشعر ما يرد

على احتجاجه من المناقضة فاستدرك بهذا الكلام وقد اختاره المعتبر فهو المرتضى وهو الاقرب

المطلب السابع في الاجتهاد والتقليد اصل الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة

في امر يقال اجتهد في حمل الثقيل ولا يقال ذلك في الحقير واما في الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه

وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي وقد اختلف الناس في قبوله للتجزية بمعنى جريانه في بعض

المسائل فقط فلو حصل لانسان يجتهد فيما ادى اليه ذهب العلامة في التهذيب والشهيد في الذكرى والدروس

والدلدل في جملة من كتبه وجمع من العامة الى الاول وصار قوم الى الثاني حجة الاولين انه اذا اطلع

على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة

غيرها

غيرها لا مدخل له فيها واذا جاز لذلك الاجتهاد فيها فكذا هذا واحتج الاخرون

بان كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى

ما يعلمه من الدليل واجاب الاولون بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة

بحسب ظنه وحيث يحصل التجويز المذكور يخرج عن الفرض والتحقيق عندي في هذا المقام ان فرض

الاقتدار على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد المطلق لها

غير ممتنع ولكن التمسك في جواز الاعتماد على مثل هذا الاستنباط بالمساواة في المجتهد المطلق

قياس لا نقول به نعم لو علم ان العلة في العمل بظن المجتهد المطلق هي قدرته على استنباط

المسئلة امكن الالحاق من باب منصوص العلة ولكن الشان في العلم بالعلة لفقد النص

عليها ومن الجائز ان تكون هي قدرته على استنباط المسائل كلها بل هذا اقرب الى الاعتبار

من حيث ان عموم القدرة انما هو لكمال القوة ولا شك ان القوة الكاملة ابعد عن

احتمال الخطاء من الناقصة فكيف يستويان سلمنا ولكن التعويل في اعتماد ظن المجتهد

المطلق انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به واقصى

ما يتصور في موضع النزاع ان يحصل دليل ظني يدل على مساواة التجزي للاجتهاد المطلق

واعتماد المتجزي عليه يقضي الى الدور لانه تجزيه في مسئلة التجزي وتعلق الظن في العمل بالظن

ورجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد اذ الغرض

الحاقه ابتداء بالمجتهد وهذا الحاق له بالمقلد بحسب الذات وان كان بالعرض الحاقا

بالاجتهاد ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لاقتضائه ثبوت الواسطة بين اخذ
الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد وان شئت قلت تركب التقليد والاجتهاد
وهو غير معروف **اصل** للاجتهاد المطلق شرائط يتوقف عليها وهي بالاجمال ان يعرف
جميع ما يتوقف عليه اقامة الادلة على المسائل الشرعية الفرعية وبالتفصيل ان يعلم من اللغة
ومعاني الالفاظ العربية ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة ولو بالرجوع
الى الكتب المعتمدة ويدخل في ذلك معرفة النحو والتصريف ومن الكتاب قدر ما يتعلق بالاحكام
بان يكون عالما بمواقعها ويتمكن عند الحاجة من الرجوع اليها ولو في كتب الاستدلال
ومن السنة الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده من الاصول المصححة ما
يجمعها ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها وان يعلم احوال الرواة في الجرح
والتعديل ولو بالمراجعة وان يعرف مواقع الاجماع ليتحرز من مخالفته وان يكون عالما بالمطالب
الاصولية من احكام الاوامر والنواهي والعموم والخصوص الى غير ذلك من مقاصده التي
يتوقف الاستنباط عليها وهي اهم العلوم للمجتهد كما نبه عليه بعض المحققين ولا بد ان يكون
ذلك كله بطريق الاستدلال على كل اصل منها لما فيها من الاختلاف لا كما يتوهمه القاصرون
وان يعرف شرائط البرهان لامتناع الاستدلال بدونه الا من فاز بقوة قدسية
تغنيه عن ذلك وان يكون له ملكة مستقيمة وقوة اداك تقتدر بها على اقتناص
الفروع من الاصول ورد الجزئيات الى قواعدها والترجيح في موضع التعارض اذا عرفت هذا

فاعلم

فاعلم ان جمعا من الاصحاب وغيرهم عدوا في الشرائط معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع
من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث للانبياء
مصدق اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل الاجمالي وان لم يقدر على التحقيق
والتفصيل على ما هو داب المتبحرين في علم الكلام وناقشهم في ذلك بعض
المحققين بان هذا من لوازم الاجتهاد وتوابعه لا من مقدماته وشرائطه
وهو حسن مع ان ذلك لا يختص بالمجتهد اذ هو شرط الايمان واما معرفة فروع
الفقه فلا يتوقف عليها اصل الاجتهاد ولكنها قد صارت في هذا الزمان طريقا
يحصل بها الدربة فيه وتعيين على التوصل اليه وما يلهج به جهلا او تجاهلا
بعض اهل العصر من توقف الاجتهاد المطلق على امور وراء ما ذكرناه فمن الخيالات
اللتي يشهد البديهة بفسادها والدعاوى التي يقضي ايضا من الذين يكذبها
اصل اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في العقليات
التي وقع التكليف بها واحد وان الاخر مخطئ اثم لان الله كلف فيها بالعلم
ونصب عليه دليلا فالمخطئ له مقصر فيبقى في العهدة وخالف في ذلك شذوذ
من اهل الخلاف وهو بمكان من الضعف واما الاحكام الشرعية فان كان
عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا واحد والمخطئ غير معذور وان كانت

مما يفتقر الى النظر والاجتهاد فالواجب على المجتهد استفراغ الوسع فيهما ولا اثم عليه ح
قطعا بغير خلاف يعبأ به نعم اختلف الناس في التصويب فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى انه لا حكم
معينا لله تعالى فيهما بل حكم الله تعالى فيهما في حقه وحق مقلده وقيل ان المصيب فيهما واحد
لان الله تعالى فيهما حكما معينا فمن اصابه فهو المصيب وغيره مخطئ معذور وهذا القول هو الاقرب
الى الصواب وقد جعله العلامة في النهاية براي الامامية وهو مؤذن بعدم الخلاف بينهم
فيه وكيف كان فلا ارى للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم التاثيم كثير طائل فلا جرم كان ترك
الاشتغال بتقرير حججهم على ما فيها من الاشكال اوفق لمقتضى الحال اصل والتقليد هو
العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله وعلى هذا فالرجوع الى الرسول
مثلا ليس تقليدا له وكذا رجوع العامي الى المفتي لقيام الحجة في الاول بالمعجزة وفي الثاني
بما سنذكره هذا بالنظر الى اصل الاستعمال والا فلا ريب في تسمية اخذ المقلد العامي بقول
المفتي تقليدا في العرف وهو ظاهر اذا تقرر هذا فاكثر العلماء على جواز التقليد لمن لا يبلغ
درجة الاجتهاد سواء كان عاميا او عالما بطرف من العلوم وتعزى في الذكرى الى بعض
قدماء الاصحاب وفقهاء حلب منهم القول بوجوب الاستدلال على العوام وانهم اكتفوا
فيه بمعرفة الاجماع الحاصلة من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقايع والنصوص
الظاهرة وان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه

ودلالته

ودلالته والنصوص محصورة وضعف هذا القول ظاهر وقد حكى غير واحد من
الاصحاب اتفاق العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء من غير تناكر واحتجوا مع ذلك
بانه لو وجب على العامي النظر في ادلة المسائل الفقهية لكان ذلك اما قبل وقوع الحادثة
او عندها والقسمان باطلان اما قبلها فبالاجماع ولانه يؤدي الى الاستيعاب
وقته بالنظر في ذلك فيؤدي الى الضرر بامر المعاش المضطر اليه واما عند نزول
الواقعة فلان ذلك متعذر لاستحالة اتصاف كل عامي عند نزول الحادثة بصفة
المجتهدين وبالجملة فهذا الحكم لا مجال للتوقف فيه اصل والحق منع التقليد في
اصول العقايد وهو قول جمهور علماء الاسلام الا من شذ من اهل الخلاف وا
لبرهان الواضح قائم على خلافه فلا التفات اليه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق رحمه الله
بعد مصيره الى المنع في هذا الاصل وذكره الاحتجاج عليه قال وانا اثبت انه غير جائز فهل هذا
الخطاء موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر رضي الله عنه نعم وخالفه الاكثرون احتج ره
باتفاق فقهاء الامصار على الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحرير ا
لعقايد بالادلة القاطعة لا يقال قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون اوائل الادلة
وهو سهل الماخذ لانا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف فلم يبق من يوصف بالخطاء
فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم

بالشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك الادلة للشاهد منهم لكن ذلك محال ولان
النبي صم كان يحكم باسلام الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ويلزمه بها بل
بتعلم الامور الشرعية التي يحتاج اليها كالصلوة واشباهها وفي هذا الكلام اشعار بميل
المحقق الى موافقة الشيخ على ما حكاه عنه وتردده فيه مع انه ليس بشيء لان تحرير
الادلة بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشبهة الواردة فيها ليس بلازم بل اللازم معرفة
الدليل الاجمالي بحيث توجب الطمانينة وهذا يحصل بادنى نظر فلذلك علم بوقف قبول
الشهادة على استعلام المعرفة ولم يكن النبي صم يعرض الدليل على الاعرابي البعرة تدل
على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدلان
على اللطيف الخبير   ويعتبر في المفتي الذي يرجع اليه المقلد مع الاجتهاد ان يكون
مؤمنا عدلا وفي صحة رجوع المقلد اليه علمه بحصول الشرائط فيه اما بالمخالطة
المطلعة او بالاخبار المتواترة او بالقرائن الكثيرة المتعاضدة وبشهادة العدلين
العارفين لانها حجة شرعية الا ان اجتماع شرائط قبولها في هذا الموضع عزيز الوجود جدا
كما لا يخفى على المتامل ويظهر من الاصحاب هنا نوع اختلاف فان العلامة رحمه الله
قال في التهذيب لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعم فاسئلوا
اهل الذكر من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد

والورع

والورع وانما يحصل هذا الظن برؤيته منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجتماع
المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال المحقق ره ولا يكتفي العامي بمشاهدة المفتي
متصدرا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا باقبال العامة عليه ولا اتصافه
بالزهد والورع فانه قد يكون غالطا في نفسه او مغالطا بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف
بالشرائط المعتبرة من ممارسته وممارسة العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب
الفتوى وبلوغه اياه والاختلاف بين هذين الكلامين ظاهر كما ترى فكلام المحقق
رحمه هو الاقوى ووجهه ظاهر لا يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة رحمه الله بالاية على
ما صار اليه مردود اما اولا فلمنع العموم لكونه مجملا وقد نبه عليه في النهاية واما ثانيا فلانه
على تقدير العموم ولا بد من تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرائط الفتوى بالنظر الى سؤال
الاستفتاء غيره بل عدم جوازه وح فلا بد من العلم بحصول الشرط او ما يقوم مقام
العلم وشهادة العدلين ويظهر من كلام المرتضى رضي الله عنه الموافقة لما ذكره المحقق
حيث قال وللعامي طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار
المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه ورتبتهم في العلم والصيانة ايضا والديانة قال وليس
يطعن في هذه الجملة قول من يبطل الفتيان بان يقول كيف يعلم عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه
لانا لا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصياغة في البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة والصياغة
وكذلك العلم بالنحو واللغة وفنون الاداب اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم التقليد مع اتحاد

المفضل وكلامع التعدد والاتفاق في الفتوى واما مع الاختلاف فان علم استوائهم
في المعرفة والعدالة تخير المستفتي في تقليد ايهم شاء وان كان بعضهم ارجح في العلم
والعدالة تعين عليه تقليده وقول الذين وصل الينا كلامهم متجه عليه ان الثقة بقول
الاعلم اقرب واوكد ويحكى عن بعض الناس القول بالتخيير ههنا ايضا والاعتماد على ما عليه الاصحاب
ولو ترجح بعضهم بالعلم والبعض بالورع قال المحقق يقدم الاعلم لان الفتوى تستفاد من العلم
لا من الورع بحجره عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحانه ورع الاخر وهو حسن **اصل** ذهب
العلامة في التهذيب الى جواز بناء المجتهد في الفتوى بالحكم على الاجتهاد السابق ومنع من ذلك
المحقق فعد في شرائط تسويغ الفتوى ان يكون المفتي بحيث اذا سئل عن لمية الحكم في كل واقعة
يأتي بها وبجميع اصوله التي يبني عليها وقال في موضع اخر اذا افتى المجتهد عن نظر في واقعة ثم
وقعت بعينها في وقت اخر فان كان ذاكرا لدليلها جازت له الفتوى وان نسيه افتقر الى
استئناف النظر فان ادى نظره الى الاول فلا كلام وان خالفه وجب الفتوى بالاخير ولا ريب
ان ما ذكره المحقق اولى فان ما ذهب اليه العلامة متوجه لان الواجب على المجتهد تحصيل الحكم
بالاجتهاد وقد حصل ووجوب الاستيناف عليه بعد ذلك يحتاج الى الدليل وليس **اصل**
لا نعرف خلافا في عدم اشتراط مشافهة المفتي في العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه ما دام حيا
لذلك بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي وبلزوم العسر
بالتزام السماع منه وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب الاطباق على عدمه ومن اهل
الخلاف

الخلاف من اجازه والحجة المذكورة للمنع في كلام الاصحاب على ما وصل الينا رديئة جدا لا يستحق
ان تذكر ويمكن الاحتجاج له بان التقليد انما ساغ للاجماع المنقول سابقا وللزوم الحرج الشديد
والعسر بتكليف الخلق بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح دليلا في موضع النزاع لان صورة
حكاية الاجماع صريحة في الاختصاص بتقليد الاحياء والحرج والعسر يندفعان بتسويغ
التقليد في الجملة على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة اجتهادية وفرض
العامي فيها الرجوع الى فتوى المجتهد وح فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها
دور ظاهر وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا
مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد
الحي بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب **خاتمة** في التعادل والترجيح تعادل الامارتين
اي الدليلين الظنيين عند المجتهد يقتضي تخييره في العمل باحدهما ولا نعرف في ذلك من الاصحاب
مخالفا ومخالفا عليه اكثر اهل الخلاف ومنهم من حكم بتساقطهما والرجوع الى البراءة الاصلية
وانما يحصل التعادل مع الياس من الترجيح بكل وجه لوجوب المصير اليه اولا عند التعارض
وعدم امكان الجمع ولما كان تعارض الادلة الظنية عندنا منحصرا في الاخبار
لا جرم كانت وجوه الترجيح كلها راجعة اليها وهي كثيرة منها الترجيح بالسند
ويحصل بامور الاول كثرة الرواة كان يكون رواة احدهما اكثر من رواة الاخر فيرجح
ما رواته اكثر لقوة الظن اذ العدد الاكثر ابعد عن الخطاء من الاقل ولان كل واحد

تفيد ظنا فاذا انضم الى غيره قوى حتى ينتهى الى التواتر المفيد للعلم الثانى رجحان راوى
احدهما على راوى الاخر فى وصف يغلب معه ظن الصدق كالثقة والفطنة والورع
والعلم والضبط قال المحقق ره رجح الشيخ بالضابط والاضبط والعالم والاعلم محتجا
بان الطائفة قدمت ما رواه محمد بن مسلم وبريد بن معاوية والفضيل بن يسار
ونظائرهم على من ليس له حالهم قال ويمكن ان يحتج لذلك بان رواية العالم والاعلم
ابعد من احتمال الخطاء واقرب بنقل الحديث على وجهه فكانت اولى الثالث
قلة الوسائط وهو علو الاسناد فيرجح العالى لان احتمال الغلط وغيره من الوجوه
المخلة فيه اقل قال العلامة فى النهاية علو الاسناد وان كان راجحا من حيث انه كلما
كانت الرواة اقل كان احتمال الخطاء والغلط فى العدد الاقل انما يكون اقل لو تحققت
اشخاص الرواة فى الجزئين او تساووا فى الصفات اما اذا تعددت او كانت صفات
الاكثر اكثر فلا وهذا الكلام ليس بشئ لان تاثير التعدد فى مثله غير معقول واشتراط
الاتحاد والمساوات فى الصفات مستدرك لان المفروض فى باب التراجيح استناد
احد الدليلين بجهة الترجيح وهو انما يكون مع الاستواء فيما عداه اذ لو وجد مع
الاما يساويها او يرجح عليها لم يعقل استناد الترجيح اليها وبالجملة فهذا فى غاية الظهور
ومنها الترجيح باعتبار الرواية فيرجح المروى بلفظ المعصوم على المروى بمعناه
وحكى المحقق رحمه الله عن الشيخ انه قال اذا روى احد الراويين اللفظ والاخر المعنى
وتعارضا

وتعارضا فان كان راوى المعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح وان لم يوثق منه بذلك
ينبغى ان يوخذ المروى لفظا ثم قال المحقق ره وهذا احق لانه ابعد من الزلل والعجب منه
كيف رضى من الشيخ بالتفصيل الذى حكاه عنه مع ان صحة الرواية بالمعنى مشروطة
بالضبط والمعرفة وتعليله ترجيح اللفظ بانه ابعد من الزلل يقتضى التقديم مطلقا الا مع
عدم الضبط والمعرفة فى راوى المعنى كما شرطه الشيخ ومنها الترجيح بالنظر الى المتن
وهو من وجوه احدها ان يكون لفظ احد الخبرين فصيحا ولفظ الاخر ركيكا بعيدا
عن الاستعمال فيرجح الفصيح وهو ظاهر واما الافصح فلا يرجح على الفصيح خلافا للعلامة
فى التهذيب اذ المتكلم الفصيح لا يجب ان يكون كل كلامه افصح وثانيها ان يتاكد الدلالة فى
احدهما بان يتعدد جهات دلالته او يكون اقوى ولا يوجد مثله فى الاخر فيرجح المتاكد
دلالته ومن امثلته ما جاء فى بعض اخبار التقصير للمسافر بعد دخول الوقت من قوله
قصر وان لم تفعل فقد والله خالفت رسول الله ص وثالثها ان يكون مدلول اللفظ
فى احدهما حقيقيا وفى الاخر مجازيا وليس بغالب فيرجح ذو الحقيقة او يكون فيهما مجازا
لكن مصحح التجوز اعنى العلاقة فى احدهما اشهر او اقوى او اظهر منه فى الاخر فيجب ترجيح
الاشهر والاقوى والاظهر ورابعها ان يكون دلالة احدهما على المراد منه غير محتاجة
الى توسط امر اخر ودلالة الاخر موقوفة عليه فيرجح غير المحتاج وقد ذكر الناس ههنا
وجوها اخر كثيرة والمقبول منها داخل فى عموم ما ذكرناه وان كان فى كلام الكل

مفردا بالذكر كترجيح العام الذي لم يخصص والمطلق الذي لم يقيد على المخصص
والمقيد وكترجيح ما فيه تعرض للعلة على ما اقتصر فيه على الحكم وترجيح ما يكون اللفظ
فيه اقل احتمالا على ما هو اكثر كالمشترك بين المعنيين على المشترك بين ثلثة معان ووجه
دخولها فيما ذكرناه ان الاول راجع الى ترجيح الحقيقة على المجاز والثاني الى ترجيح الاقوى
دلالة على الاضعف لان التعليل يفيد تقوية الحكم وكذا الثالث ومنها الترجيح با
بالامور الخارجية وهي اربعة الاول اعتضاد احدهما بدليل اخر فانه يرجح به على ما
لا يؤيده دليل الثاني عمل اكثر السلف باحدهما فيرجح به على الاخر قال المحقق ره اذا عمل اكثر
الطائفة على احدى الروايتين كانت اولى اذا جوزنا كون الامام في جملتهم لان الكثرة
امارة الرجحان والعمل بالراجح واجب الثالث مخالفة احدهما للاصل وموافقة الاخر
له فيرجح المخالف عند العلامة واكثر العامة وذهب بعضهم الى ترجيح الموافق وهو اختيار
الشيخ ره حجة الاول وجهان احدهما ان المخالف للاصل ويعبرون عنه بالناقل يستفاد منه
ما لا يعلم منه والموافق ويسمونه بالمقرر معلوم حكمه بالعقل فكان اعتباره الاول اولى والثاني
ان العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يزيل حكم العقل فقط بخلاف المقرر فانه يوجب
تكثيره لازالته حكم الناقل بعد ازالة الناقل حكم العقل ووجه الثاني ان حمل الحديث على
ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته اذ فائدة التاسيس
اقوى من فائدة التاكيد وحمل كلام الشارع على الاكثر فائدة اولى والحكم بترجيح الناقل
يستلزم

يستلزم الحكم بتقدم المقرر عليه وذلك يقتضي كونه واردا حيث لا حاجة اليه لان
مضمونه معلوم اذ ذاك بالعقل فلا يفيد سوى التاكيد وقد علم مرجوحيته بخلاف
ما اذا رجحنا المقرر فان ترجيحه يقتضي تقدم الناقل عليه فيكون كل منهما واردا في موضع
الحاجة اما الناقل فظ واما المقرر فلوروده بعده فينسخ ما رفعه الناقل فيكون
هذا اولى وكلتا الحجتين لا ينهضان باثبات المدعى قال المحقق ره بعد نقله للقولين
وحاصل الحجتين ونعم ما قال المحقق انه اما ان يكون الخبران عن الرسول صم وعن الائمة
عليهم السلام فان كان عن النبي صم وعلم التاخير كان المتاخر اولى سواء كان مطابقا
للاصل او لم يكن ومع جهل التاريخ يجب التوقف لانه كما يحتمل ان يكون احدهما ناسخا
يحتمل ان يكون منسوخا وان كان عن الائمة عليهم السلام وجب القول بالتخيير سواء
علم تاريخهما او جهل لان فائدة الترجيح مفقودة هنا والنسخ لا يكون بعد النبي صم
الرابع ان يكون احدهما مخالفا لاهل الخلاف والاخر موافقا فيرجح المخالف لاحتمال
التقية في الموافق وقد حكى المحقق ره عن الشيخ ره انه قال اذا تساوت الروايتان في
العدالة والعدد عمل بابعدهما من قول العامة ثم قال المحقق ره والظاهر ان احتجاجه
في ذلك برواية رويت عن الصادق عليه السلم وهو اثبات لمسئلة علمية بخبر واحد ولا يخفى
عليك ما فيه مع انه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره فان احتج بان
الابعد لا يحتمل الا الفتوى والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع

الا ما يحتمل قلنا لا نسلم انه لا يحتمل الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الامام
كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التاويل مراعاة لمصلحة يعلمها الامام وان كنا لا نعلمها
فان قال ذلك يسد باب العمل بالحديث قلنا انما يصار الى ذلك على تقدير التعارض
وحصول مانع يمنع من العمل الا مطلقا فلم يلزم سد باب العمل [العلم] هذا كلامه وهو ضعيف
اما اولا فلان رد الاستدلال بالخبر بانه اثبات لمسئلة علمية بخبر واحد ليس بجيد
اذ لا مانع من اثبات مثله بالخبر المعتبر من الاحاد ونحن نطالبه بدليل منعه نعم هذا
الخبر الذي اشار اليه لم يثبت صحته فلا ينهض حجة واما ثانيا فلان الافتاء بما يحتمل
التاويل وان كان محتملا الا ان احتمال التقية على ما هو المعلوم من احوال الائمة عليهم السلام
اقرب واظهر وذلك كاف في الترجيح فكلام الشيخ عندي هو الحق تمت في يوم الاحد
السادس عشر شهر شوال المكرم سنة اثنين واربعين ومائتين بعد الالف من هجرة
النبي صلى الله عليه واله وفقنا الله لتحصيله بمحمد واله قد فرغت من تسويد هذا الكتاب
الشريف الموسوم بمعالم الاصول على يد اقل عباد الله الحقير العاصي محمد تقي ابن اسد الله
الحمد لله رب العالمين الحمد لله رب العالمين الحمد لله رب العالمين الحمد لله رب العالمين

قال السيد نعمة الله في الانوار فان قلت اذا دخل اهل الجنة في جنانهم واهل النار في نيرانهم
فما يكون حال هذا العالم بعدهم قلت قد روينا باسنادنا الى جابر قال سئلت ابا جعفر عليه السلام
عن قول الله تعالى عز وجل افعيينا بالخلق الاول بل هم في لبس من خلق جديد فقال يا جابر تاويل
ذلك ان الله عز وجل اذا افنى هذا الخلق وهذا العالم وسكن اهل الجنة بالجنة واهل النار بالنار
جدد الله عالما غير هذا العالم وجدد خلقا من غير فحولة ولا اناث يعبدونه ويوحدونه
وخلق لهم ارضا غير هذه الارض تحملهم وسماء غير هذه السماء تظلهم لعلك ترى ان الله عز وجل
انما خلق هذا العالم الواحد وترى ان الله عز وجل لم يخلق بشرا غيركم بلى والله لقد خلق الله
تبارك وتعالى الف الف عالم والف الف ادم انت في اواخر تلك العوالم واولئك الادميين

جاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه واله ان رجل كثير النسيان
فقال النبي صلى الله عليه واله اقرأ في كل ليلة ثلاث مرات
اللهم اجعل نفسي مطمئنة تؤمن بلقائك وتقنع بعطائك
وترضى بقضائك وتصبر ببلائك قال فعلت هذا فما نسيت بعد ذلك شيئا

اللّهمّ انّی انشدك بآیاتك علی نفسك لاولیائك لتظفرنّهم بعدوّك
وعدوّهم ان تصلّی علی محمّد وعلی المستحفظین من آل محمّد ۳ مرتبه
وبگو اللّهمّ انّی اسئلك الیسر بعد العسر سه مرتبه بعد از آن پهلوی راست
رو را بر زمین میگذاری و میگوئی یا كهفی حین تعیینی المذاهب وتضیق
علیّ الارض بما رحبت ویا بارئ خلقی رحمةً بی وكنت عن خلقی غنیّاً صلّ علی
محمّد وعلی المستحفظین من آل محمّد سه مرتبه پس جانب چپ رو را بر زمین
میگذاری و میگوئی یا مذلّ كلّ جبّار ویا معزّ كلّ ذلیل قد وعزّتك بلغ
مجهودی سه مرتبه پس بار دیگر سر را بسجده میگذاری و صد مرتبه
میگوئی شكراً شكراً و در روایت دیگر وارد شده است كه حضرت امام
موسی كاظم صلوات الله علیه در سجده اوّل هزار مرتبه العفو العفو میفرمودند
و در حدیث دیگر وارد شده است كه انحضرت در سجود این دعا میخواندند
اعوذ بك من نارٍ حرّها لا یطفی واعوذ بك من نارٍ جدیدها لا یبلی
واعوذ بك من نارٍ عطشانها لا یروی واعوذ بك من نارٍ مسلوبها لا یكسی
و در حدیث دیگر مرویست كه حضرت امیر المؤمنین صلوات الله علیه
و در سجده این دعا میخواندند ارحم ذلّی بین یدیك وتضرّعی الیك و
وحشتی من النّاس وانسی بك یا كریم فصل هفتم در بیان اذكاریست كه در
خواب باید خواند بدانكه مستحبّ است كه در هنگام خوابیدن باوضو
باشد و بجانب راست بخوابد رو بقبله وسورها و آیات كه در باب فضایل قران
مذكور شد بخواند بهترین اذكار در اینوقت تسبیح حضرت فاطمه زهرا

صلوات الله

چنانچه بسند معتبر از حضرت امام جعفر صادق علیه منقولست که چون آدمی
شب در جای خواب خود می خوابد ملک بزرگواری و شیطان متمردی بسوی او
مبادرت مینماید پس ملک باو میگوید که روز خود را ختم کن بخیر و شب خود را
افتتاح کن بخیر و شیطان باو میگوید که روز خود را ختم کن بگناه و شب خود را
افتتاح کن بگناه پس اگر اطاعت ملک کرد و تسبیح حضرت فاطمه علیها السلام را خواند
ملک آن شیطان را میزند و دور میکند و او را محافظت و نگاهبانی میکند تا بیدار
شود پس باز شیطان می آید و او را امر میکند که ختم شب و افتتاح روز بگناه بکند و ملک
او را بخیر امر میکند پس اگر اطاعت ملک کرد و تسبیح حضرت فاطمه علیها السلام را خواند
آن ملک شیطان را از او دور میکند و حق تعالی عبادت تمام آن شب را در نامه عملش می نویسد
و بسند معتبر از حضرت امام علی نقی صلوات الله علیه منقولست که فرمود که ما اهل
بیت را در هنگام خوابیدن ده خصلت میباشد با طهارت می باشیم و بدست
راست میخوابیم و دست راست را در زیر رو میخوابیم و رو بقبله میخوابیم و سوره حمد
و آیة الکرسی و آیه شهد الله و قل هو الله احد و انا انزلناه را میخوانیم پس هر که چنین
کند بهره خود را از ثواب در آن شب برده است و بسند معتبر از حضرت صادق
علیه السلام منقولست که هر که در وقت خواب یازده مرتبه سوره انا انزلناه
فی لیلة القدر بخواند حق تعالی یازده ملک بر او موکل گرداند که او را حفظ نمایند
تا صبح از شر شیطان رجیم و بسند معتبر دیگر از آن حضرت منقولست که هر که

در وقتی

بسم الله الرحمن الرحيم

خبرة من الله العزيز الحكيم

لفلان ابن فلان

افعل ولا تفعل